This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

V
A. Müller · 1890

Lydia.

Philosophisches Taschenbuch

als

Seitenstück zu A. Ruge's »Akademie«

von

Dr. A. Günther und Dr. J. E. Veith.

Wien 1849.
Bei Wilhelm Braumüller,
k. k. Hofbuchhändler.

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
ASTOR, LENOX AND TILDEN FOUNDATIONS
B 1944 L

Motto.

Ganz vergebens ſtrebſt du — durch Schriften des Menſchen
Schon entſchiedenen Hang und ſeine Neigung zu wenden;
Aber beſtärken kannſt du ihn wohl in ſeiner Geſinnung,
Oder wär' er noch neu, in Dieſes ihn tauchen und Jenes.

Göthe.

Epigraphe.

Jedes Ding auf Erden will oder muß ſeinen Namen haben, alſo auch ein Taſchenbuch, das ſich als ein philoſophiſches ankündet, und zwar als Seiten- und Gegenſtück zu dem für das Jahr 1848 heraus gegebenen des Herrn Arnold Ruge, des berühmten Agitators, der als äußerſter Plänkler der Linken alles desavouirt, was die Rechte thut. Wenn aber jenes, zu peripatetiſchen Wühler-Studien beſtimmte, portatile Büchlein mit der Epigraphe der Akademie ſich ſchmückte; warum gibt ſich das Gegenſtück nicht den gleichen Titel, warum begnügt es ſich mit dem beſcheidenen Namen Lydia? Darüber wird wohl billig einige Auskunft zu geben ſeyn.

Jedermann weiß von dem Worte Akademie, daß es urſprünglich nichts anderes bedeutete, als einen ſchattigen Platz bei Athen, wo der göttliche Platon unter dem grünen Schirmdach uralter Platanen im lehrreichen

Wandel mit ſeinen Schülern hin und her wandelte; während er ihnen das Göttliche und Unwandelbare zu erklären ſuchte. Es liegt auch weiter gar nichts daran, daß Horaz von einer Akademie redet, wenn er ſagt oder ſingt:

— — — ut possim curvo dignoscere rectum,
Atque inter sylvas Academi quaerere verum.

Denn ſo viel geht doch aus dieſem Zeugniſſe hervor: daß die Akademie ein waldiger und ſchattiger Ort geweſen; alſo ein Schattenthal. Ja wenn M. T. Cicero ſeine Villa am Avernerſee gleichfalls eine Akademie genannt hat; ſo hat er auch dafür geſorgt, einen ſchattigen Hain daneben zu pflanzen. Dieß vorausgeſetzt hätte unſer Taſchenbuch, das nicht ſo ſehr antiplatoniſch als antirugiſch zu ſeyn beabſichtigt, zum Gegenſatze den Namen Vall'umbroſa oder gar Claravallis ſich erwählen können, je nach der Handhabe oder dem Henkel, bei welchem eine gewiſſe Antinomie angefaßt wird. Vall'umbroſa oder Schattenthal: die mittelalterliche Schule des Asketen Romuald; weil man dem chriſtlichen Glauben beziehungsweiſe, und den ſinnlichen Anſchauungen gegenüber die Eigenſchaft der Dunkelheit, wo nicht gar der Fin-

ſterniß zuſchreibt. Claravallis oder Lichtenthal: die Schule des berühmten Abten von Clairvaux; weil man eben ſo oft vom Glaubenslichte und ſeinen Intuitionen redet, vor denen alles irdiſche Verſtehen verbleicht und verſchwindet.

Für Freunde ſolcher Bezüglichkeiten und Parallelen können wir noch anderes der Art beybringen. Wenn nämlich der heil. Hieronymus (im 2. Buch gegen Jovinian) vom Hörenſagen erzählt: die phyſiſche Lage der Akademie bei Athen ſey eine ungeſunde geweſen, und eigends deßhalb von Plato erwählt worden, damit ſeinen Lehrjüngern gar keine andre Luſt, Erquickung und Ergetzlichkeit ſich darbiete, als die an den Doctrinen, die er ihnen mittheilte; ſo iſt es ja vom großen Meiſter des Mittelalters, Bernardus, gleichfalls bekannt, wie er ſeine Akademie und Abtei eine ſumpfige Niederung ſich auserſehen habe, damit ſeine Schüler körperlich nicht allzuſehr gedeihen und blühen möchten. Denn das Kränkeln und Siechen des Leibes hielt man damals für eine der Bedingungen zur Geſundheit der Seele, will ſagen des Geiſtes; eine Unterſcheidung, womit man es nicht gar genau nahm. Hier hätten wir demnach, als tertium

comparationis einen beſondern Grund, unſer nicht für die linke, ſondern für die rechte Rock- und Reiſetaſche beſtimmtes Taſchenbuch mit der Epigraphe: »Claravallis« auszuſtatten; ſelbſt auf die Gefahr hin, daß es dann heißen könnte: es ſey darin nur heller Unverſtand und der Emancipation des Fleiſches nachtheilige ungeſunde Lehre.

Inzwiſchen, ſobald man ſich in die gelehrten philologiſchen Wälder vertieft, um Brennholz oder Pilze zu ſuchen, geräth man auf allerhand Für und Dawider, oder parceque und quoique. Denn nach Strabo's Berichte befand ſich in der uralten Neuſtadt Neapolis eine Akademie oder Univerſität, die man wegen der vortrefflichen Reinheit der Luft dort angelegt. Man betrachtete alſo geſunde Reſpiration und ideelle Inſpiration als zuſammen gehörig. Ja nach demſelben Autor ſoll die Akademie zu Tarſus in Cilicien ſogar jene von Athen und Alexandrien im gelehrten Rufe weit übertroffen haben, und zwar wegen der Annehmlichkeiten der Gegend, und des überaus heilſamen Waſſers, das der Fluß Cydnus führt. Hier wirkten alſo für Süßwaſſer-Amphibien, id est für Semipantheiſten, athmosphäriſche Luft und Waſſer

wohlthätig zusammen; und gegen Platon's und
hard's Ansicht machte das: mens sana in corpore
sich geltend.

Wir wollen jedoch, ohne die Akademie von Tarsus
dem Auge zu verlieren, in jenen Wäldern uns noch
er umsehen. Denn da zeigt sich unter den Ruinen der
sten Vorzeit, im Zeitalter des Josua, eine erst heid-
he, dann theosophisch-jüdische Akademie im gelobten
nde, ja eine ganze Stadt, die den Namen Cariat-
epher, zu deutsch: »die Stadt der Bücher« trägt.
ir wüßten uns in moderner Zeit keinen dieses Na-
ens so würdigen Ort, als das Bücherparadies Leip-
g; nur mit dem Unterschiede; daß hier das gelehrte
Wesen nicht zuerst heidnisch, und hernach jüdisch, d. h.
ositiv biblisch und christlich sich gestaltete; sondern in
enau umgekehrter Ordnung. Und so konnten wir unsere
Duodez-Akademie nicht Cariat-Sepher nennen, weil
das einen viel zu biblischen, ja schier pietistischen Klang
und Beischmack hätte.

Warum aber nicht Lyceum, als der Name jener
Schule, wo der große Schüler Platons seine Meister-
schaft geübt? Ja noch mehr: da als der Gründer dieser

erſt ſomatiſchen, dann pneumatiſchen Turnanſtalt, Lycius der Sohn des Pandion genannt wird; warum nicht Pandion, was dem alten Pantheismus ſowohl als dem neueſten Theopantismus ſo bezeichnend entſprechen möchte? Auch das Cranium, wie die gelehrte Schule bei den Corinthern hieß, würde einen brauchbaren Titel abgeben, denn es bedeutet ja die geſammte ſubjective, im Schädelgewölbe verwahrte Welt, in der, es ſey mit oder ohne Davidsharfe, alle Philoſopheme heimiſch ſind. Und wenn (nach Lucian) der Schalk Diogenes dem Menippus, als dem Meiſter dieſer Schule, den guten Rath gibt: die dortigen Philoſophen möchten der vielen gehörnten Syllogismen ſich enthalten; ſo ſieht ein gründlicher Phyſiolog ſehr gut ein: wie weſentlich das Hörnertreiben, der Natur des Craniums zukomme, woraus es denn auch begreiflich wird: warum der Syllogismus, als der Zirkel des Beſondern um das Allgemeine, und als der Progreſſus (Proceſſus) und Parademarſch des Begriffes, ſeit Jahrtauſenden der ideellen Wahrheit ſo viele Stöße beigebracht, bis er endlich die geſammte Ideenwelt und das Abſolute ſelbſt auf ſeine Hörner genommen; welche Rieſenthat

vom großen Cranium in der Mark Brandenburg vollbracht wurde.

Aus dieſem Grunde — und weil wir aus dem unermeßlichen Schattenkegel der Natur (dem abſolut ſeyn wollenden Begriffe) hinaus zu kommen trachten, und weil es den eingebornen Ideen des Schattenthals bei Athen eben ſo wenig an Licht und Finſterniß mangelt, als den myſtiſchen und ſcholaſtiſchen Doctrinen im Lichtenthal Clairvaux — haben wir unſern Blick auf die Akademie zu Tarſus gerichtet, die einer reinen Luft und kryſtallhellen Waſſers ſich erfreute; und von da auf einen andern, von der Seeluft erfriſchten, akademiſchen und anmuthigen Schattenplatz, der draußen vor der Stadt Philippi in Macedonien gelegen war und noch liegt. Dort war es wo ein großer Meiſter Schule hielt, der, ſolange er noch Saul hieß, in der Akademie zu Tarſus helleniſche Weisheit ſich aneignete, um damit ſeiner phariſäiſchen Gelahrtheit einen Anſtrich von Copalfirniß zu geben; der jedoch, ſeit er den Namen Paulus angenommen, aus »den Quellen des Erlöſers« das Waſſer ſchöpfte, das aus dem ewigen Leben quillt, und wieder als Springbrunn dorthin empor ſteigt. Dort war es,

wo die edle griechiſche Purpurhändlerinn Lydia, eine Jehova-Dienerinn (Proſelytinn) aus dem Heidenthume, ſeine erſte Schülerinn geworden, ja die erſte Bekennerinn des Chriſtenthums in Europa.

Und ſo wären wir endlich dahin gelangt, unſrer Epigraphe zum Verſtändniß zu helfen. Allein bei der ſtaunenswürdigen Alterthumskenntniß, die wir eben dargelegt, könnte man uns eine Unkunde des Fließenden und Neuen zur Laſt legen, und dieſer Argwohn würde uns kränken. Wir ſind daher genöthigt, noch einen Excurs zu unternehmen, der uns in die rieſige Weltſtadt an der Seine führt, und zwar direct in die uralte Akademie der Scholaſtiker, die Sorbonne, die gegenwärtig, neu reparirt und decorirt, dem Potpourri aller philoſophiſchen Syſteme (dem Eklekticismus), zur Muſterküche dient. Den neueſten Nachrichten zufolge (ſie reichen bis zur Mitte Decembers v. J.) hat die franzöſiſche Philoſophie in der Perſon ihres Chefs und eklektiſchen Oberküchenmeiſters, der von der Pairswürde zur Niederung eines gewöhnlichen Citoyen herab geſtiegen, wieder einen neuen Aufſchwung genommen. Und wieſo und wodurch? Das berüchtigte Charivari, das

zwar nicht als Salz, wohl aber als Salmiak der Pariſer-Welt zu betrachten, gibt in der folgenden Zwieſprache Aufſchluß darüber. — »Man hat Agregirte (agrégés) aufgenommen? — Schön; aber was iſt denn ein Agregirter?« — »Das iſt ein Mann, der das Recht hat, die Philoſophie des Bürgers Couſin vorzutragen.« — »Bloß allein die des Herrn Couſin?« — »Nein, auch die des Herrn Damiron; die aber ganz und gar die nämliche Philoſophie iſt, wie jene des Herrn Couſin.« — Alſo ausſchließlich nur die der Herren Couſin und Damiron?« — »Bewahre! Auch die des Herrn Jules Simon; aber auch dieſe iſt dieſelbe Philoſophie, wie jene der Herren Couſin und Damiron, welche ohne Widerrede unter allen Philoſophien die ſchönſte iſt.« — »Ja wahrlich, ſo heißt es am Schluſſe, ein Agregirter iſt der höchſte Ausdruck der Civiliſation, und die edelſte Erfindung der eklektiſchen Philoſophie!«

Wir haben dagegen um ſo weniger etwas einzuwenden, weil das Agregiren doch nicht viel mehr als ein Anhäufen von außen her iſt, und weder eine Conformität der Haupttheile, noch ein organiſches Geſetz for-

dert; wenn dann auch dem ſcheinbaren Ameiſenhaufen die Ameiſen fehlen. Der große Weiſe aus Tarſus, der überall wo er hinkam, und ſo auch in Philippi, eine Sorbonne, ja eine Univerſität mit ſich führte, war inſofern auch ein Eklektiker, weil er Allen Alles geworden iſt, und zugleich mit den Fröhlichen fröhlich war, und mit den Weinenden weinte, nur aber mit den Wölfen nicht heulte; und er wußte ebenfalls für eine große Zahl von Agregirten zu ſorgen, wie denn auch damals in Philippi drei ſehr ausgezeichnete Theoſophen ihm zur Seite waren: Lucas, Timotheus und Silas. — Ja, und wenn es ſich jetzt noch immer nicht klar herausſtellt: warum dieß Büchlein, jenem andern, das den Titel der Akademie trägt, gegenüber, Lydia heißen will; dann bleibt nichts übrig, als ganz ſchlicht und plump darauf hinzuweiſen: daß Lydia, die Gelehrige und Forſchende, die vom Heidenthume zum Jehovadienſte übertrat, und von da höchſt conſequent zum poſitiven Chriſtenthum gelangte, als Schülerinn des großen Paulus die chriſtliche Philoſophie repräſentiren ſoll, welche auf den Ideen der göttlichen Transcendenz, der Creation, und des creatürlichen Dualismus erbaut iſt. Auf die Elucidation

und Rechtfertigung dieſer Ideen, im Gegenſatze zu den modernen Emanations- und Immanenzlehren und zu den Aggregirten unter der Fahne des Monismus, beziehen ſich die Aufſätze dieſes Taſchenbuchs, deren Überſchriften die Inhalts-Anzeige aufzählt. — Wollte man aber, in den Angelegenheiten der Philoſophie, ſowohl Lydia als ihren Lehrmeiſter aus dem Grunde desavouiren, weil dieſer einmal die Coloſſer gewarnt habe: »ſehet wohl zu, daß Niemand durch die Philoſophie euch täuſche« — ſo wäre wohl dagegen zu erinnern: daß Paulus, wie jeder Exeget weiß, in dieſer Stelle nur ein abenteuerliches, jüdiſch-perſiſches Fabelwerk im Sinne gehabt; — nichts deſtoweniger kommt dieſe Warnung für das Jahr 1849 auch noch zurecht; und der Name Lydia kann noch gelegentlich an den lapis lydius erinnern, der ſo manchen Schimmer und Glimmer Lügen ſtraft.

Sinnſtörende Druckfehler.

S.	7	Z.	3	v. unten	ſtatt ihr	leſe	ihre
»	23	»	1	—	» ;	ſetze	:
»	28	»	10	—	» Adjectionen	leſe	Adjectiven
»	29	»	5	—	» fürwürdig-	»	fürwahr-
»	34	»	14	v. oben	» hinweiſe	»	hinweiſet
»	34	»	14	v. unten	» hinzufüge	»	hinzufüget
»	51	»	3	—	» bringen	»	bringe
»	56	»	5	—	» unſere ſpecu- tive Theologie	»	unſer ſpeculative Theologe.
»	96	»	7	—	» theologiſchen endigte)	»	theologiſchen) en- digte
»	115	»	2	—	» weis	»	weiß
»	127	»	9	—	» dieſer	»	dieſe
»	138	»	2	v. oben	» ihr neues	»	ihres neuen
»	182	»	9	—	» habe	»	haben
»	195	»	10	—	nach dem Worte:		folgenden, ſetze :
»	200	»	7	—	ſtatt jener	leſe	jeder
»	202	»	4	—	» Wortord- nung	»	Weltordnung
»	206	»	7	—	ſtreiche das Wort:		»nicht«
»	210	»	6	—	ſtatt gebiert	leſe	gebührt
»	235	»	1	—	nach Einem	ſetze	gemeinſamen
»	253	»	9	v. unten	ſtatt hervorbricht	leſe	hervorbringt
»	257	»	3	v. oben	nach dem Worte:		Himmel, ſetze «
»	282	»	8	—	ſtatt anerkannt	leſe	anerkennt
»	294	»	5	v. unten	nach die	ſetze	verkündete
»	305	»	4	v. oben	ſtatt jenes	leſe	jene
»	341	»	8	—	» Vatergefühl	»	Vaterlandsgefühl
»	351	»	9	—	» berichtigen	»	berechtigen

S. 357	Z.	9	v. oben	nach dem Worte:	bedarf,	ſetze ſie
» 368	»	6	v. unten	ſtatt epiſtoteliſchen		leſe ariſtoteliſchen
» 389	»	11	v. oben	» aber Gottes	»	Gottes aber
» 403	»	3	von unten	» an Ihm	»	in Sich
» 403	»	1	—	» an Sich	»	an ihm
» 404	»	9	—	» dieſe	»	dieſen
» 408	»	7	—	» ,		ſetze :
» 414	»	7	v. oben	» der Bruch		leſe den Bruch
» 421	»	1	v. unten	» ver=	»	an=
» 425	»	5	—	» den	»	dem
» 427	»	1	—	» derſelben	»	deſſelben
» 443	»	1	—	» den theologiſchen	»	die theologiſche
» 447	»	3	v. oben	» Goldwürdigen	»	Goldmündigen
» 505	»	5	—	» ,		ſetze)
» 543	»	10	—	» :	»	.
» 546	»	2	v. unten	» einer	»	ſeiner
» 551	»	2	—	» Auhl	»	Stahl.
» 552	»	8	—	iſt nach dem Worte (machen) das Zeichen («) zu ſetzen		
» 552	»	9	—	iſt vor dem Worte (Es) das Zeichen (») zu löſchen.		

Protestantismus und Philosophie.

»Nicht allein der Staat, auch die Kirche soll frei werden. Nicht das politische Leben allein, auch das religiöse soll ein anderes werden. Und gleichwie der Staat künftig keine Macht mehr seyn wird, außer durch die völlig freie Überzeugung und Anhänglichkeit seiner Glieder; eben so soll das Christenthum keine allgemeine Macht des Lebens werden, ehe es eine Macht des Gedankens geworden ist, d. h. Gegenstand eines völlig freien Verständnisses, und dadurch gewirkter Überzeugung. Es zu diesem Ziele zu bringen, ist die bestimmte Aufgabe des Protestantismus, welches nachzuweisen der Zweck dieser Schrift ist. Sie wird daher bei denen, die sich nach einer positiven Erneurung des religiösen Lebens eben so, wie nach der des politischen sehnen, gewiß Anklang finden.«

In diesen Worten wurde eine Schrift unter dem obigen Titel (deren Verfasser K. Fr. August Schelling

Diacon zu Weinsberg und Pfarrer zu Ellhofen) in der allg. Augsb. Zeitung (10. Juli 1848) angezeigt; die gewiß in vielen Lesern die Frage hervorgerufen: Welches Christenthum hier der Verfasser gemeint haben möge; ob das Protestantische oder das Katholische, da das positive Christenthum seit der Reformation in zwei Hauptconfessionen vorhanden ist.

Die Antwort aber ist bei einiger Umsicht schon in den Worten zu finden, welche den Protestantismus allein mit der Aufgabe beehren: Aus dem Christenthume eine Gedankenmacht zu machen, um dasselbe wieder in die Reihe der Lebensmächte einzusetzen.

Und doch wird diese Auskunft Vielen auf protestantischem Boden nicht zusagen. Einige von ihnen werden abermal fragen: Ob denn irgend eine Confession des protest. Christenthums so verwahrlost dastehe, daß der Gedanke keinen Antheil an ihr habe. Diese Unzufriedenen wissen freilich noch nicht: daß nur dem engen Gebiethe des reinen Begriffes, nicht aber dem weiten der Vorstellung, der Gedanke zuerkannt werde; Andere dagegen, diesen Unterschied wissend, wird es doch befremden zu vernehmen: daß dem Christenthume die Gedankenmacht

ſtreitig genannt werde in einer Zeit, wo die Hegelſchule allein faſt jedes Jahr eine Philoſophie der Religionsgeſchichte, nach reinen und unreinen Grundſätzen des Meiſters ins Leſepublikum ſendet; die vielen Gypsabgüſſe gar nicht mitgerechnet, die das Antlitz des Chriſtenthums nach Feuerbachiſcher Manipulation in Brochüren und Journalartikeln erlebt.

Oder ſollte unſer Verfaſſer (Schelling) in allen dieſen Leiſtungen ſchon den Todeskeim erblicken, der ſie wie die Kartoffeln über kurz oder lang, mit bereits vergeſſenen und verweſeten Producten derſelben Art (wie Fichtes Kritik aller Offenbarung oder Kants Religion innerhalb der Gränzen der reinen Vernunft) in eine und dieſelbe Senkgrube werfen wird?

Für die Vermuthung ſpricht eine Stelle S. 189 der angezeigten Schrift, welche die Zeit berührt, in der die proteſt. Theologie — als ſupranaturale und rein bibliſche, — noch ihre Unfähigkeit an den Tag legte: den Inhalt der Bibel dogmatiſch zu begreifen d. h. ihre Aufgabe zu löſen: Wirkliche Wiſſenſchaft zu ſeyn. Es heißt nun weiter: »Kein Wunder, daß in dieſer Zeit, auch der alte Feind — der Katholicismus — ſein

Haupt wieder erhoben hat. Allein auch Er wird dann erſt ſich völlig zu Ruhe legen, wenn die Reformation durch die Ausbildung ihres formalen Princips (Schrift als alleinige Erkenntnißquelle des Chriſtenthums) in der Wiſſenſchaft vollendet ſein wird. Den Glauben konnte und wollte der Katholicismus nicht verſtehen; die Wiſſenſchaft muß und wird Er verſtehen.« — Da nun der Verfaſſer darthut: daß die Reformation ihr formelles Princip, in der bisherigen Philoſophie von Kant bis Hegel, noch nicht zum Abſchluße gebracht habe, ſo haben auch die Leiſtungen jener Philoſophen keinen Anſpruch darauf: dem proteſtantiſchen Chriſtenthume zur Macht des Gedankens verholfen zu haben. Aus der angezogenen Stelle erhellt zugleich, wie die Löſung der großen Aufgabe von der Art ſeyn werde, daß der Gedanke, der das Chriſtenthum wieder als Lebensmacht einzuſetzen hat, mit einer Allgewalt auftreten müſſe, die es auch dem Katholicismus, wie einſt Saul dem Verfolger der jungen Chriſtengemeinde, ſchwer ja unmöglich machen wird, gegen jenen Stachel auszuſchlagen. Und welcher Katholik auf deutſchem Boden, könnte ſich bei der Eröffnung ſolcher Ausſicht in die Zukunft nicht

vom Herzen freuen, ganz unbekümmert darum: wo und von Wem jener Mercuriusſtab oder Aaronsruthe entdeckt werden könne; wenn er nur ſeine Wunderkraft bewährt in einer Zeit, wo die politiſchen Baumeiſter ſich wenig oder gar nicht um den Grund und Eckſtein ihres Gebäudes bekümmern, ſo oft es ihnen auch zu Gemüthe geführt wird: »daß, ohne religiöſe Einheit, die politiſche des deutſchen Staatsgebäudes mit dem alten Quer-Sprunge zwar in die Höhe ſteigen, aber keine Kuppel erleben werde.«

Ja welcher Katholik in Deutſchland ſollte ſich nicht freuen: Wenn ſeiner Glaubensgenoſſenſchaft, wie wir gehört, weder die Capacität, noch der gute Wille abgeſprochen wird, jenen Fundamentalgedanken, der als ein zweiter Atlas die ganze Zukunft auf ſeinen Rieſenſchultern trägt, zu begreifen und feſtzuhalten!

Bei alle dem aber, muß ſich doch der Katholik um Eins bekümmern, da es ſeiner Kirche zum Vorwurfe gemacht- und als Feindſeligkeit angerechnet wird: daß ſie vormals (in den Tagen der Reformation) den Glauben, wie ihn der urſprüngliche Proteſtantismus (als

den alleinſeligmachenden ohne Werke) verkündete, weder habe verſtehen können noch wollen.

Und darum ſtellt er an den Verfaſſer die Frage: Ob er ſelber jetzt, wie einſt Doctor Martin, und nach ihm die evangeliſche Kirche, denſelben Glauben lehre — oder — ob er vielleicht an jener Lehre vom Glauben eine Veränderung vorgenommen im Sinne der neuen Rationaliſten, oder in dem der alten Syncretiſten aus den Tagen Melanchtons, oder endlich gar in einem bisher ungehörten Sinne? In beiden Fällen kann er auf katholiſcher Seite auf ein ſehr geneigtes Gehör rechnen; im widrigen Falle aber wird er unſere Rechtfertigung nicht von der Hand weiſen: warum der Katholik jene alte Lehre vom Glauben nicht verſtehen kann, auch mit dem beſten Willen nicht.

Das Warum aber iſt in einem der wenigen, jedoch urſprünglichen Standpuncte des Geiſtes zu ſuchen, von dem aus dieſer ſein Verhältniß zur Gottheit beſtimmt, und der als Macht des Lebens zugleich das Gebiet des höhern Denkens beherrſcht.

Es ſind jene Standpuncte nichts geringeres, als die Polhöhen auf dem Meridian des geiſtigen Lebens,

die den ganzen Horizont mit ſeinen Sternbildern auseinander rollen, und die den Namen der Ur-Categorien verdienen, weil unter ſie ſelbſt die Syſteme der Speculation mit ihren Categorientafeln zu ſtehen kommen.

Und ſo lang eine Wiſſenſchaft den Geiſt nicht bewegt, ſeinen bisherigen Standpunct aufzugeben und gegen einen andern auszutauſchen; ſo lang iſt ſie, für ihn wenigſtens, keine Gedankenmacht. Für Andre aber beſteht ihre Macht doch nur in der Bekräftigung des bereits gewählten Standpunctes.

Und wenn auch dieſe Anſicht von den Polhöhen des Denkgeiſtes keine günſtige Ausſicht auf eine Wiſſenſchaft, als ausſchließliche Gedankenmacht des Chriſtenthums eröffnet, da dieſes nämlich von zwei Standpuncten aufgefaßt werden kann, die jedesmal eine Gedankenmacht ausſtrahlen; ſo bleibt doch die Ausſicht tröſtlich und erquicklich: daß einſt ſelbſt die höhere Wiſſenſchaft dem katholiſchen wie dem proteſtantiſchen Verſtändniſſe das unpartheiiſche Zeugniß gleicher Berechtigung auf europäiſchem Boden ertheilen wird; und daß jener ihr Erkenntniß über die getroffene Wahl des Einzelnen wohl ein Urtheil, aber nichts weniger als eine Verurtheilung ſeyn

könne, die ſie am Ende doch Dem anheimſtellen muß, der das Chriſtenthum als Factum in die Weltgeſchichte eingeführt hat, mag ſie ihn nun mit dem Namen des Weltgeiſtes oder des dreieinigen Gottes beehren. Jene Ausſicht bleibt uns, ſelbſt in dem Falle, daß von zwei Verſtändniſſen auf zwei Standpuncten, jedes von beiden dem andern als eine Negation der Sache, nicht aber als ihre verklärende Affirmation, in die Augen fallen ſollte; ein Zug, der ganz beſonders die Philoſophie unſerer Zeit charakteriſirt.

Iſt dieſe Bemerkung richtig, ſo können wir mit dem Verf. nicht einverſtanden ſeyn, wenn er in der Einleitung äußert: »daß nur jenes Zeitalter das Chriſtenthum als eine Laſt von ſich werfe, das an der Löſung der Aufgabe: das Chriſtenthum zuerſt in der Wiſſenſchaft, und durch dieſe dann die Welt wiederzugebären, verzweifelt ſei.«

Jene Verwerfung des Chriſtenthums fällt nicht minder zuſammen mit der Verklärung deſſelben auf einem jener Hauptſtandpunkte, wenn der Geiſt von ihm aus die ganze Windroſe verzeichnet hat.

Man darf freilich nicht, wie der Verfaſſer bemerkt,

der Wiſſenſchaft vorſchreiben: wie ſie das Ziel erreichen ſolle, d. h. auf welchen Umwegen, mit ihren Gefahren; aber eben ſo gewiß iſt es: daß die Wortführer der Wiſſenſchaft ſich ihre Conſequenz nicht als Verirrung von denen auslegen laſſen, die im Centrum eines beſtimmten Horizontes ſtehen geblieben ſind, ohne von hier aus an die äußerſte Gränze ſeiner Peripherie vorgedrungen zu ſeyn, wo dem geſchärften Auge eben ſo neue Sternbilder aufgehen, wie andere des alten Horizontes untergehen müſſen.

Es mag auch der Fall ſein: »daß jene extremen Richtungen, die bis zur Vernichtung des Chriſtenthums factiſch — für den Verfaſſer aber bloß ſcheinbar — fortgehen, endlich in Durchgangspuncte für die Erreichung des Zieles umſchlagen, das er in die Wiedergeburt der Gegenwart aus dem wiſſenſchaftlich begriffenen Evangelium ſetzt; allein eben ſo gewiß iſt es, daß jener Umſchlag zugleich den frühern Vertreter nöthigt: ſeinen alten Standpunct gegen einen neuen zu vertauſchen.

Gegen dieſe Behauptung ſollte der Verfaſſer um ſo weniger einzuwenden haben, als er ſelbſt in ſeiner

Schrift die Vollendung der Aufgabe des Proteſtantismus (§. 26) von einer Umkehrung des urſprünglichen Proteſtantismus bedingt ſein läßt (§. 16), und hiermit wären wir bei der Würdigung der vorliegenden Leiſtung nach ihren Hauptparthien angelangt.

Unter jener Umkehrung aber verſteht er den Wechſel in der Superiorität (Vorherrſchaft) der zwei Principien des Urproteſtantismus, wovon das erſte unter dem Namen des materialen, das zweite unter dem des formalen Princips oder Factors bekannt iſt.

Dieſen Umſchlag aber der Pole erlebte der Proteſtantismus erſt nach der Ausbildung ſeines Lehrbegriffes, in welcher das materiale Princip das dominirende geweſen ſein ſoll, welches nun dem formalen Principe auf ſeinem Wege zur Selbſtſtändigkeit, in der Geſchiedenheit vom erſteren, Platz machen mußte. Dieſe Unabhängigkeit aber führt den Proteſtantismus zur Verknöcherung in einer ſogenannt orthodoxen Dogmatik — bald unter dem Namen Luthers, bald unter dem der Kirche. Es tritt in dieſer ein Zuſtand ein, den der Verf. mit dem Worte: Neues Papſtthum mit neuer Scholaſtik bezeichnet.

Die Reaction gegen Beides durchläuft nun mehrere Stadien, wovon das letzte eben das bereits genannte der Wissenschaft (Philosophie) ist, die dem alten Evangelium die neue Macht des Gedankens verschafft. Jener Wechsel in der Herrschaft zweier Principe hat zu seiner Voraussetzung den Eintritt beider im Ursprunge des Lehrbegriffes, der mit dem Ursprunge des Protestantismus und mit seinem Austritt aus der alten Kirche zusammenfällt.

Demnach verfolgte der Protestantismus in seiner geschichtlichen Existenz ein doppeltes Ziel, ein nächstes: Kirche zu werden, ein entfernteres: Wissenschaft zu werden. Dieses letztere aber erreicht er in zwei Epochen, wovon die erste als Ausbildung des Lehrbegriffs mit der Orthodoxie endigte, die zweite mit der Destruction derselben begann und mit der Wissenschaft endigen wird.

Wir hätten also in dieser Schrift eine Arbeit vor uns liegen, die an die Geschichte des protestantischen Lehrbegriffes von Plank erinnert, mit dem Unterschiede jedoch: daß diese Geschichte nicht bloß über die Zeit des Lehrbegriffs hinaus geführt, sondern auch methodisch

behandelt wird, indem die Momente einer hiſtoriſchen Dialektik in ihr hervorgehoben werden. Die Momente derſelben ſind die bekannten einer Theſis, Antitheſis und Syntheſis, nach denen die neuere Geſchichtsphiloſophie den Kreislauf in der Entwicklung eines Princips beweiſt, ſo daß dieſe, nach ſelbſtſtändiger Ausbildung der einzelnen Factoren, zum Ausgangspuncte zurückführt, aber mit der Reife des Bewußtſeins. Im Urproteſtantismus bildeten nämlich die zwei Lebensprincipe (Factoren) eine niedere Einheit (die hier auch eine ſubſtanzielle genannt wird). Die Trennung beider von einander führte beide abwechſelnd zu einer vorübergehenden Selbſtſtändigkeit. Mit der höhern (oder poſitiven) Einheit beider wird der Proteſtantismus zum Abſchluſſe kommen, und hiemit zwar in ſeinen Anfang zurückkehren, aber auch in univerſaler er Wirkung als zuvor, die der Verf. als eine neue Ausgießung des heiligen Geiſtes bezeichnet.

Nach dieſer Überſicht haben wir nun auf die einzelnen Momente näher einzugehen, und vor allem auf die Principien ſelbſt in der Nothwendigkeit ihrer Entſtehung.

Jene ſind aber die Lebensprincipe der urſprünglich chriſtlichen Kirche ſelber, inſofern von ihnen die Wirkſamkeit des Evangeliums abhing. Darin iſt alſo ihre Nothwendigkeit begründet.

Das erſte materiale Princip ſoll nämlich nach ſeinem Gehalte nur der concentrirte Inhalt des Evangeliums, wie das zweite formale Princip nur der explicirte Inhalt deſſelben ſein, indem dieſes dort als Heilsgut (als Rechtfertigung durch den Glauben allein), hier aber als Heilsurſache (als göttliche Geſchichte der Erlöſung in der hl. Schrift, und als objective Vermittlung der Erlöſung im Sacramente) auftritt, und dort als erſtes Princip den Glauben ſubjectiv erzeugt, hier aber als zweites Princip den Glauben objectiv begründet, und ſo erhält — conſervirt. Daher werden auch beide Principe als an ſich identiſche bezeichnet, weil »das Evangelium gewiſſermaßen das Genus beider ſei.«

Vom materialen Principe wird ferner behauptet: daß es allein poſitiv und deßhalb kirchenſtiftend ſei, indem es das wahre Object des ſubjectiven Glaubens feſtſtelle (die Rechtfertigung durch den Glauben an Chriſtus allein)

Vom formalen dagegen: daß es frei ſei vom ſubjectiven Glauben, in der objectiven Begründung deſſelben mittelſt Zurückführung des Heilsgutes auf die Heilsurſache (in der Schrift und im Sacramente). Darauf gründet ſich endlich der Unterſchied zwiſchen beiden Heilsquellen: daß jene bloß das Leben ertheile in der Predigt von der Rechtfertigung; dieſe aber noch die Urſache des Lebens mittheile (Chriſti Fleiſch und Blut im Sacramente des Abendmahls, zu welchem die Taufe ſich als Vorweihe verhalte).

Ohne Sacrament, heißt es ferner, bleibt auch die Predigt ein bloß ſubjectives Moment ohne Kirche, da dieſe nur dort ſich einſtellt, wo Etwas gegeben iſt, das dem ſubjectiven Glauben objectiv gegenüberſteht, und zwar jenem immanent ſei, aber auch ihn zugleich transſcendire.

Wir müſſen hier vor allem bemerken: daß wenn das glaubenerzeugende Princip als ſolches ſchon ein kirchenbildendes wäre, darin eben kein Zeugniß für die gleich unmittelbare Nothwendigkeit des zweiten Princips in der Wirkſamkeit des Evangeliums liegen könne.

Zum Beweiſe dient die Definition des Glaubens,

in den Worten: „die Macht des Evangeliums ist ursprünglich keine Gedankenmacht. Jene Macht liegt bloß in der Mittheilung eines (zuvor nie beſeſſenen) Gutes, das als Geſchenk durch die Predigt dargeboten, und unmittelbar aufgenommen wird von dem (darnach verlangenden) Subjecte. Dieſe Aufnahme iſt der Glaube. Dieſer hält feſt an der Thatſache, in der jenes Gut als Geſchenk liegt, und frägt gar nicht: Wie das Gut entſtanden ſei?«

Die Nothwendigkeit des zweiten Princips wäre alſo nur eine vermittelte. Wodurch aber? Die Antwort liegt in den Worten: »Mit dem Verlangen des Subjectes nach dem Heilsgute (dargeboten im Objecte des Glaubens) hört der Glaube auf. Ja dieſe ſubjective Baſis genügt ſchon nicht mehr in der Frage der wißbegierenden (nicht zweifelnden) Vernunft: Wie hat das Object des Glaubens (wie daſſelbe als Rechtfertigung von der Predigt dargeboten wird) entſtehen können? Kurz: das Subject bedarf noch einer objectiven Begründung jenes Glaubensobjectes, die wenigſtens ein objectives Zeugniß ſein muß.«

Solch ein Zeugniß ſollen nun urſprünglich die von

den Aposteln gestifteten Gemeinden gewesen sein, da diese allein im Besitze der apostolischen Lehre waren. — Es heißt ferner: »Da sich aber die Häresie sehr bald gleichfalls auf das apostolische Zeugniß berief; so mußte nun das Apostolische durch das Merkmal des Katholischen (Allgemeinen) unterstützt werden; und so kam die christliche Kirche zum Prädicate der Katholicität und der Tradition, worin von nun an das begründende und conservative Princip des Evangeliums lag. Von der Nothwendigkeit des zweiten Princips ist also selbst die katholische Kirche erzeugt, in ihr selber liegt daher das Zeugniß für die Nothwendigkeit des zweiten neben dem ersten Principe, welches ebenfalls in ihr sich vorfindet, da auch Sie die Predigt als das Mittel gehandhabt hat, das Evangelium als Gemeingut der gesammten Gattung zu verwirklichen.«

Die Nothwendigkeit des zweiten Princips wäre demnach bedingt von der spätern Unzulänglichkeit des ersten. Aber auch die Nothwendigkeit des ersten sinkt zu einer bloß hypothetischen herab. Denn die Predigt von der Vergebung der Sünden durch den Glauben, wirkt den Glauben (die Aufnahme) zunächst oder

von der Auskunft auf die Frage über die Entſtehung des Heilsgutes geſagt wird. Es heißt nämlich:

»Jene objective Begründung muß ſich das Subject ſelber wieder vermitteln können, da es dem Glauben wesentlich iſt: frei erzeugt zu ſein. Der Glaube muß alſo ſelbſt wiedergeboren werden in lauterer Freiheit. Eine Auctorität alſo, dem ſubjectiven Glauben bloß entgegengeſetzt, iſt keine objective Begründung. Dieſe findet auch nicht Statt durch Etwas, was ſelbſt wieder ins Subject zurückfiele. Darin liegt alſo die Schwierigkeit!«

Allerdings! Dieſe aber ſtellt ſich nicht bloß für die objective, ſondern auch für die ſubjective Begründung des Glaubens ein; denn auch das Heilsgut iſt etwas, das dem Subjecte objectiv gegenüberſteht, und von dieſem nicht ſchlechtweg, ſondern nur unter Vorausſetzung ſeines Verlangens und unter der, daß ſich der Wille des freien Subjectes von ihm beſtimmen läßt, aufgenommen werden kann; wenn es wahr iſt: »daß es dem Glauben (d. h. der Aufnahme) weſentlich iſt: ein freies Erzeugniß zu ſein.«

Wir ſtoßen demnach überall auf ein Schwanken

zwischen dem Glauben als nothwendigen und freien Producte des Menschen, folglich auf eine Abweichung in der Auffassung des Glaubens im Sinne Luthers und des ursprünglichen Protestantismus.

„Der Glaube, sagt Luther, ist ein göttlich Werk in Uns, das umwandelt und neu gebiert aus Gott, und tödtet den alten Adam, macht uns zu ganz andern Menschen von Herzen, Muth, Sinn und allen Kräften, und bringet den heiligen Geist mit sich. O es ist ein geschäftig mächtig Ding um den Glauben, daß es unmöglich ist, daß er nicht ohne Unterlaß sollte Gutes thun. Er frägt auch nicht, ob gute Werke zu thun sind; sondern ehe man fragt, hat er sie gethan, und ist immer im Thun und selbst kein Werk, ist er der Meister und das Leben aller Werke, der Glaube ist nicht ein fauler loser Gedanke, sondern eine lebendige tröstliche und ungezweifelte Zuversicht des Herzens solch trefflicher Herrlichkeit, dadurch wir mit Christo und durch Ihn mit dem Vater Ein Ding sind, er ist nichts anderes, denn das rechte wahrhafte Leben in Gott“ *).

Wie der Verfasser die obige Schwierigkeit zu lösen gedenkt, wird sich erst später herausstellen; jetzt haben

*) Diese Stelle citirt Carriere in seinem neuesten Werke: Die phil. Weltanschauung der Reformationszeit.

wir nur noch auf den Umſtand aufmerkſam zu machen: wie nach der bisherigen Darſtellung die katholiſche Kirche aus der apoſtoliſchen hervorgegangen ſei, ohne daß dieſe ſchon das Prädicat der Katholicität, und die katholiſche das der Apoſtolicität beſeſſen hätte. Und allerdings kann von einem Semper-Ubique et ab omnibus, als Elementen der Katholicität, im Urſprunge der apoſt. Kirche, d. h. vor ihrer Ausbreitung durch Raum- und Zeitverhältniſſe, noch keine Rede ſein.

Von jenen Elementen aber iſt der Anfang der Kirche doch wieder ſo wenig ſchlechtweg zu trennen, als von der ſpätern Totalität derſelben die erſten Gläubigen auszuſchließen ſind. Die apoſtoliſche Kirche iſt daher die Katholiſche in der Anlage nach quantitativen Verhältniſſe, und die katholiſche in derſelben Beziehung die apoſtoliſche in der Verwirklichung der Letztern. — Ein Moment von größerer Wichtigkeit hat die obige Darſtellung überſehen darin: daß ſie die Kirche in ihrer Entſcheidung über Harmonie in der Auslegung apoſtoliſcher Lehre (liege dieſe nun im geſchriebenen oder ungeſchriebenen Worte vor) nur von einer Reihe ſchon vorhandener Zeugniſſe abhängig zu erklären ſcheint. Es können aber im Verlaufe

der Zeit Fragen an jenen Lehrinhalt gestellt werden, die früher nie an ihn gestellt werden konnten, und auf welche man daher auch umsonst eine Antwort in der geschriebenen oder ungeschriebenen Überlieferung sucht. Warum sollte aber in solchen Fällen die spätere Kirche nicht wie die frühere handeln dürfen — nämlich als Organ des heiligen Geistes und seines ihr von Christo verheißenen Beistandes, welches Recht die apostolische Kirche in dem Satze formulirte: **Placuit nobis et spiritui sancto.**

Die Nothwendigkeit zweier Principien für die Wirksamkeit des Evangelium in der ursprünglichen Kirche — führt uns nun auf die Untersuchung: Wie dieselben Principe sich später *gegen* die katholische Kirche geltend machen konnten, d. h. auf die *Nothwendigkeit der Reformation*, als Protestation gegen die katholische Kirche in ihrer Gebahrung mit jenen Factoren?

Wir erfahren nun: daß wie die Nothwendigkeit des zweiten formalen Princips die katholische Kirche erzeugte; so auch die *ausschlüßliche* Geltung desselben, dieselbe Kirche *alterirt* habe. Wie so?

Vor allem »erlosch das Feuer der apostolischen,

welterobernden Predigt, und die katholiſche Predigt ſank herab zur bloßen Notiz von Chriſto. Dieſe aber erzeugt keinen Glauben.«

Dieſe Glaubensloſigkeit ging dann ſpäter »in Glaubensverkehrung über (in der kathol. Lehre vom Glauben), denn in dieſer iſt Chriſtus nur der Anfang und der bloß nominelle Inhalt des Glaubens, aber keineswegs die ſeligmachende Potenz.«

»Dieſe iſt jetzt die Kirche allein. Dieſe iſt an die Stelle nicht bloß des formalen, ſondern auch des materialen Princips getreten. Die Kirche wird das Ein und Alles.«

In dem bloß nominellen Inhalte ſoll auch der Grund liegen: daß die katholiſche Kirche auch das von Chriſto bereits vollbrachte Werk bloß repetirt (im Meßopfer) ohne Glauben zu erzeugen. Ein Wort des Theologen Ritſch: »der Glaube des Katholiken an Chriſtus fällt bloß in das Präparatoriſche« beſiegelt das Ganze. Kurz: Wie die katholiſche Kirche durch die Nothwendigkeit des zweiten Princips entſtand, ſo nahm ſie auch Geſtalt an darin: daß ſie das zweite formale, den Glauben objectiv begründende Princip an die Stelle des erſten ſetzte.

Gegen dieſen Übergriff ſtand »nun die Proteſtation für das erſte materiale Princip, als das den Glauben ſubjectiv erzeugende, ein; ſo daß von nun an beide Principe als ſolche wieder ins Bewußtſein der Kirche traten.«

Nach dieſer Darſtellung iſt das Verhältniß der katholiſchen zur urſprünglich proteſtantiſchen Kirche gleich dem Verhältniſſe des formalen zum materialen Principe in der Selbſtſtändigkeit beider, mit dem Unterſchiede jedoch: daß die Selbſtſtändigkeit des materialen Princips das formale nicht ausſchließt, welche Excluſivität oder Abſolutheit nur dem formalen Principe in der katholiſchen Kirche zur Laſt gelegt wird. Deßhalb erſcheint auch in dieſer Darſtellung der Proteſtantismus zunächſt als das Beſtreben: »die urſprüngliche Kirche« wieder herzuſtellen« eine Behauptung, um die der Proteſtantismus der Gegenwart eben nicht zu beneiden iſt.

Zu beneiden aber wäre Paſtor Schelling, wenn er uns die Urſachen bekannt machen könnte von dem Erlöſchen des Feuers in der apoſtoliſchen Predigt unter der katholiſchen Leitung. War vielleicht die neue Predigt nicht mehr das concentrirte Evangelium, und daher ohne Macht; den Glauben unmittelbar in den Zuhörern zu

erzeugen? Wie kam aber die Kirche und ihre Predigt um dieſen concentrirten Inhalt? Iſt hier vielleicht ein Naturgeſetz im Spiele, vermöge welchem der heilige Geiſt, der in den zwölf Apoſteln noch concentriſch wirkte, in den Tauſenden ihrer Nachfolger nur noch excentriſch, folglich mit ungleich geringerer Energie wirkſam ſein konnte *).

Auch iſt der Vorwurf alt genug: daß die katholiſche Kirche den Glauben nur als ein theoretiſches ſubjectives Fürwahrhalten aufſtelle, »in welchem aber keine beſeeligende Kraft liege.« Dieſer Nachſatz aber gehört nicht zur katholiſchen Lehre vom Glauben, ſondern iſt ein Zuſatz von Seite proteſtantiſcher Deutung. Denn auch nach der katholiſchen Lehre iſt der Glaube eine göttliche Tugend, weil er Gott zum zwar unmittelbaren aber nicht zum ausſchließlichen Beweggrunde hat, da jener eben das Product von der Gnade und von der Freiheit iſt. So lang aber der Beweis nicht geliefert iſt: daß von dem Fürwahrhalten unter dem Einfluſſe

*) Dieſe Anſicht macht der Verfaſſer geltend in der Lehre von der Inſpiration S. 149 in der Note unter dem Texte.

Gottes, das praktiſche Erleben Gottes eben ſo ausgeſchloſſen ſei, wie vom Erleben das theoretiſche Fürwahrhalten; ſo lange ſollten die modernen ſpeculativen Theologen billig Anſtand nehmen, von ſolch einem exotiſchen Glaubensgewächſe in ihren Treibhäuſern viel Lärm zu machen.

Das mag ſich vorzüglich unſer Paſtor merken, der an der katholiſchen Lehre vom Glauben mit Paſtor Nitſch ausſtellt: »daß ſie Chriſtum nur als den Anfang des Glaubens beſitze.« Denn iſt Chriſtus der Anfang und das Ende zugleich; ſo ſteht auch er im Widerſpruche mit ſolch einer Glaubenslehre, ſo lang ihm der Glaube »als ein freies Erzeugniß des menſchlichen Geiſtes« gilt, von welchem Chriſtus ſelber ſagen konnte: »Dein Glaube an mich (d. h. nicht mein Glaube in dir) hat dir geholfen.« Über den Tadel aber: daß das katholiſche Meßopfer, als Darſtellung einer vergangenen Begebenheit, keinen Glauben erzeuge, wiſſen ſich die Katholiken eben ſo wie unſer Paſtor zu tröſten: »daß die Wirkung der Taufe nicht vom Glauben der Kinder, wie die des Abendmahls vom Glauben der Erwachſenen, abhänge.« Und wie er hier (bei der Kindertaufe) an der alten Kirche zu loben (§. 4, S. 33)

weiß, daß ſie das Wahre getroffen und feſtgehalten; ſo ſollte er wenigſtens nicht ſo voreilig ſeyn, das opus operatum, welches die katholiſche Kirche in den andern Sacramenten feſthält, als einen Irrthum brevi manu abzuthun. Was wären überhaupt Heilsurſachen, wenn ihre objective Realität (nicht blos ihre Einwirkung auf den Menſchen) vom Glauben des Letzteren abhängig wäre, — was wäre die Kirche ſelber, die im Beſitze und in der Verwaltung der Sacramente ein opus operatum iſt von Seite Gottes? Und nur von dieſer (nicht aber von der menſchlichen) Seite aus betrachtet, hat es einen Sinn, von der Kirche zu ſagen: Sie ſei Alles.

Von Wichtigkeit in dieſem Paragraph iſt noch die Frage: »Läßt ſich kein reiner Katholicismus denken, d. h. als Verbindung und Einheit des materialen mit dem formalen Principe?«

Sie iſt wichtig inſofern, als ſich in ihrer Beantwortung der Grad der Humanität unſerer Zeit in der Beurtheilung der alten Kirche in ihrer Alteration (als dem tiefern Grunde zur Reformation) — abermal herausſtellt. Die Antwort negirt die Möglichkeit keineswegs, beſtreitet ſie aber als eine für die Dauer. Warum?

a. Vor allem ſey das äußerliche Zeugniß (des formalen Princips) noch keine innere Bezeugung, die nur dem materiellen Principe anheimfalle; die innere Bezeugung aber könne neben dem zweiten Princip nur dann beſtehen, wenn ſie und ihr Princip in abſoluter Superiorität vorhanden ſey, und ſo die Kirche ſelber im Fall eines Uebergriffes in ihre Schranken zurückweiſen könne.

b. Dieſe Superiorität des erſten Princips aber habe nicht im Anfange der Kirche ſchon vorhanden ſeyn können, weßhalb auch das zweite Princip vorherrſchen mußte.

c. Dieſes Uebergewicht aber, und mit ihm das des äußerlichen Zwanges, ließ die innerliche Bezeugung nicht aufkommen, und ſo mußte dieſe mit der Zeit in eine Negation des zweiten formalen Principes umſchlagen, d. h. in eine Proteſtation gegen das Princip ſelber, und ein Uebertritt aus dem unvollkommenen in den vollkommenen Zuſtand (der Mündigkeit) war unmöglich.

Jene Negation des zweiten Princips vom erſten iſt aber nur eine der Vorherſchaft des letztern, mithin nur eine Emancipation des erſten vom zweiten, deren Momente ſind:

a) die Erweckung des materiellen Principes als des Mittelpunctes im Evangelium;

b) die Erweckung des formalen Principes als der Form des Evangeliums.

Das Evangelium alſo nach Inhalt und Form iſt das materielle und formale Princip ſelber, und inſofern das Genus beider Principe, dort als Geiſt, hier als Waffe der Reformation.

Vor dieſer Emancipation war die bloß äußere Begründung (Conſervation) des Glaubens im erſten Stadium der Entwicklung des Chriſtenthums ſowohl eine natürliche als eine nöthige. So der Verfaſſer.

In dieſen zwei Adjectionen: »Natürlich« und »Nöthig« concentrirt ſich diesmal die ganze Humanität in der Beurtheilung des Katholicismus, die von Anderen in anderer Weiſe ausgedrückt wird; jedesmal aber wird das Recht zum Austritte aus der alten Kirche, und der von ihm bedingte Fortſchritt auf die Unvollkommenheit eines Urzuſtandes baſirt, dem wieder die Endlichkeit jeder menſchlichen Einrichtung unterſteht.

So findet der Eine jene Unvollkommenheit in der noch ungeſchiedenen Einheit von Kirche, Staat und Wiſ-

ſenſchaft, welche die Kirche ſelber zu einem Gemiſche aller drei ſocialen Gebiete gemacht *). Dieſer Unvollkommenheit läßt Mancher noch einen Zuſtand der Vollkommenheit als apoſtoliſches Zeitalter vorausgehen, auf den auch die Negation der ſpäter eingetretenen Unvollkommenheit wieder einzulenken hat. Wo dieſe Vorausſetzung nicht Statt findet, da iſt der Fortſchritt auf die Scheidung der einzelnen Elemente und ihre dadurch bedingte Ausbildung zur Selbſtſtändigkeit angewieſen. In jener nebelhaften Einheit erblickt man auch den Grund: daß die Intelligenz des Kirchenvorſtandes die wirkliche Gegenwart Chriſti in der Kirche nicht mehr (wie in der apoſtoliſchen Zeit), oder überhaupt nicht erkannt habe, und daß jener deßhalb auf den Einfall gerieth: »eine Stellvertretung Chriſti des einmal Dageweſenen einzuführen, und zu dieſem Zwecke den Glauben an Chriſtum als bloßes Fürwürdighalten zu lehren.«

Daraus erklärt ſich endlich: Wie die Proteſtation

*) Siehe: Grundlehren der populären prot. Dogmatik von H. Karſten. Roſtock 1847.

gegen die beſtehende Kirche mit der Negation des ſpeciellen Prieſterthums im Unterſchiede von der Laienwelt, und mit der Proclamation des allgemeinen Prieſterthums beginnen müſſe, ſey dieſes nun ein ſchon im Urſprunge der Kirche vorhandenes geweſen oder nicht.

Den Grund von der Entſtehung des hierarchiſchen Prieſterthums findet alſo dieſe Anſicht mehr in der theoretiſchen Sphäre des menſchlichen Geiſtes.

Eine zweite ſucht ihn lieber in der praktiſchen. Hier nämlich iſt das Fungiren der Vorſteher im Namen des Abweſenden (deſſen Dageweſenſeyn ſie mit Recht für wahr halten), die Urſache, die mit der Zeit die urſprünglichen Rechte der Gemeinde an ſich zu reißen wußte; ſo daß die Proteſtation der Rechtsloſen gegen die privilegirte Kaſte den Fortſchritt einleitete, und mit der vollen Emancipation der Gemeindeglieder von der Kirchen- und Staatsgewalt endigen muß *).

Ein Dritter endlich ſieht in dem ſpeciellen Prieſterthume und im Heiligenculte der katholiſchen Kirche nichts

*) Siehe: die Presbyterial-Verfaſſung von K. A. Nippe. Berlin 1847.

als ein Wiederaufleben des alten Juden- und Heidenthums, da beide Mächte in ihrer relativen Wahrheit vom Chriſtenthume ohnehin nicht vernichtet, ſondern nur modificirt und dadurch gebunden werden konnten, ja in der Grundlehre des Chriſtenthums von der Transcendenz und Immanenz des göttlichen und fleiſchgewordenen Weſens zur Einheit verbunden worden ſind; nachdem das Judenthum zuvor ebenſo einſeitig die Transcendenz, wie das Heidenthum die Immanenz Gottes in der Natur feſtgehalten hatte. Dieſe Lehre von der Einheit beider Daſeinsweiſen des Einen göttlichen Weſens, die in der katholiſchen Kirche ſich abermals aufgelöſt hatte, mußte nun vor allem wieder hergeſtellt und neu verkündigt werden, und dieß geſchah in der Reformation, die das Weſen des Chriſtenthums in dem Satze von der Menſchwerdung Gottes formulirte *).

Jede von dieſen beſtehenden Anſichten ſtellt dem Katholiken ſeine Kirche in Dogma, Recht und Cult als ein in der Geſchichte des religiöſen Geiſtes bereits überwun-

*) Siehe: die religiöſen Zeitkämpfe von Dr. Daniel Schenkel. Hamburg 1847.

denes Moment vor die Augen, mit der Zumuthung: »mit Reſignation ſich in die hiſtoriſche Dialektik des Weltgeiſtes zu fügen, unter der auch die Kirche, wie jedes irdiſche Inſtitut ſteht.« Und da die wahre Erkenntniß allein die Kraft beſitzt, auch dem härteſten Geſchicke den Stachel abzubrechen; ſo wird uns auch noch der humane Rath ertheilt: »jener Dialektik ſich im reinen Gedanken zu bemächtigen.«

Und dieſen Rath wollen wir auch nicht abweiſen. Es wird ſich ja zeigen: Wer eigentlich Herr der Kirche und ihres Schickſals iſt.

Ob Jener, welcher von Sich ſagen konnte: »Mir iſt alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden!« oder ob der Weltgeiſt, von dem Jener ausgeſagt: »daß er als Fürſt dieſer Welt bereits gerichtet ſei.« Es wird ſich auch zeigen, mit welchem Rechte die Kirche in ihr Glaubensſymbol das Wort vom Reiche jenes Herrn aufgenommen, cujus regni non erit finis. Sein Reich aber, die Kirche des Gottmenſchen, iſt aus göttlichen und creatürlichen Elementen zuſammengeſetzt, wie Er ſelber auch ſein Reich unter dem Bilde eines mit Unkraut gemiſchten Waitzenfeldes auffaßte.

Das Schickſal des Unkrauts, vom inimicus homo zur Mitternachtszeit ausgeſtreut, iſt bekannt; aber erſt zur Zeit der Ernte geht Jenes in Erfüllung. Unter die bewaffneten Schnitter aber gehört unſtreitig der ſtrenge Gedanke, vor dem ſich jedoch nur das Unkraut, nicht der Waitzen zu fürchten hat*). Darum friſch ans Werk!

---

*) H. Ludens Urtheil über die Reformation geht dem Hauptgedanken nach dahin: daß die Reformation ein Recht hatte einzutreten, weil ſie nothwendig war, und ein Recht fortzubeſtehen, weil ſie nothwendig blieb unter den factiſchen Zuſtänden des Lebens. Er nennt es ſogar ein Glück: daß die Reformation nicht vollendet wurde, und daß zwiſchen beiden Kirchen nur ein Waffenſtillſtand zu Stande kam. Seine Schlußfolgerung daraus lautet: „Nur auf zwei Wegen möchte der alte Knoten (der beide Parteien bei aller Feindlichkeit doch an einander knüpft, ohne ſie miteinander zu vereinen) zu entfernen ſein. Entweder der Knoten wird zerhauen, damit eine Partei in der andern untergehe — oder: eine neue allgemeine Reform muß ihn löſen und beide Parteien mitſammen verſöhnen.“ Luden glaubt an die letztere, und nicht an einen Religionskrieg. »Wenn der Gedanke (an jene) mehr als ein ſchöner Traum wäre, ſo würden die Proteſtanten dieſe neue Reformation herbeizuführen haben, da ſie mit der alten Reformation die Verpflichtung übernommen, das Werk fortzuſetzen und zu vollenden, das

Nach obiger Anſicht Paſtor Schellings ſteht erſtens die lehrende Kirche der hörenden gegenüber, wie die Ver-

---

ihre Väter angefangen. Von katholiſcher Seite darf der Anſtoß nicht erwartet werden, wohl aber die Ausführung.“

(Siehe deſſen Nachlaß und die Ankündigung in der Beilage zur allgemeinen Zeitung 30. Oct. 1847.) — Wir haben nichts hinzuzuſetzen als: daß weder dieſe Ausführung noch jener Anſtoß von jener katholiſchen Partei ausgehen werde, die da „die Unverbrüchlichkeit des römiſch-katholiſchen Kirchenſyſtems“ behauptet aus dem Grunde, „weil dieſes ein in ſich conſequentes und darum längſt abgeſchloſſenes Syſtem ſey,“ andererſeits aber auf die in dieſem Syſtem kirchlich feſtgeſtellte Eigenſchaft des Papſtes, als des infalliblen Richters in Glaubens- und Sittenſachen, mit Schadenfreude hinweiſe und hinzufüge: „Geſtattet dem Papſte ſein Glaube nicht, den Gebrauch zu billigen, den wir von unſerer theuer errungenen Vernunftfreiheit machen, ſo können wir dieß nur bedauern; zu fordern aber, daß Er uns das Recht zugeſtehe: Ihn als Papſt hinſichtlich ſeiner Entſcheidungen eines Beſſeren zu belehren, wäre nichts als eine Zumuthung: daß Er ſeiner päpſtlichen Würde entſage.“ Mit andern Worten aber wollte dieſer Parteianführer (im doppelten Sinne) ſagen: „Verdächtigt nicht die politiſche Liberalität des Papſtes Pius des IX., die für uns Deutſche von großem Nutzen ſeyn kann, ſo viel für Katholiken; für Proteſtanten aber: Werdet deßhalb ja nicht katholiſch, denn der politiſch-liberale Papſt iſt ein theologiſch-abſolutiſtiſcher, und muß es bleiben — was allerdings ſehr zu bedauern iſt.“ — Dieſer Wortführer hat noch weit

treterin des formalen der Vertreterin des materiellen Principes.

Mit welchem Rechte aber Er dem Principe, das den Glauben ſubjectiv erzeugt, das Streben nach innerer Bezeugung vindiciren könne, iſt eine andere Frage, auf die wir aber keine Antwort des Verfaſſers finden.

Zweitens: In der Zwangsherrſchaft, womit die Kirche das äußere Zeugniß (in der Schrift und traditionellen Auslegung) zum Nachtheile der innern Bezeugung in den gläubigen Kirchengliedern in Schutz nahm, liegt das Recht zur Proteſtation und zum Austritte aus der Kirche.

Die Behauptung dieſes Rechtes wird auch Niemand in der Gegenwart beſtreiten, wer die Autorität und Autonomie des Denkgeiſtes anerkennt. Es iſt ein unveräußerliches Recht, das ihm, ſelbſt im Falle des Fehlgriffes im Erkenntnißgebiete, von keiner andern Autorität ſtreitig gemacht, oder deßhalb von ihr am bürgerlichen oder leiblichen Leben geſtraft werden kann. Der kirchlichen Autorität ſteht in dieſem Falle bloß das Recht

---

dahin: Ein **Stultus propter Christum** in ſeiner Kirche zu werden, außer der Letztern aber figurirt er als **Sapiens propter mundum.**

und die Pflicht der Belehrung des Irrenden, und im Falle des fortgeſetzten Widerſpruches die Ausſchließung aus ihrer Gemeinſchaft zu.

Von beiden Rechten hat ſie auch Gebrauch gemacht, ſelbſt in der Zeit der härteſten Kämpfe mit den Häreſien, ohne alle Unterſtützung von Seite der Staatsgewalt, deren Despotie ſie in ſocialer Beziehung nicht minder zu fürchten hatte, als die Unduldſamkeit von Seite der Häreſie in wiſſenſchaftlicher Beziehung.

Im Verlaufe der Zeit änderte ſich leider! dieſes Verhältniß der lehrenden zur hörenden Kirche. Sie trat unter Conſtantin dem Großen in die Rechte der heidniſchen Staatsreligion ein, und ließ es nun theils geſchehen, theils mußte ſie es geſchehen laſſen: daß von der Staatsgewalt jetzt die Häreſie eben ſo verfolgt wurde, wie ſie ſelber als falſche Religion zuvor verfolgt worden war. Dieſen Schutz der Staatsgewalt nahm ſie auch ſpäter in Anſpruch, als ſie nach dem Untergange der römiſchen Cäſaren an die Stelle der Letztern einen Schirmvogt ſich in der Perſon Karls des Großen auserwählt hatte.

Unſer Paſtor hat aber darin Unrecht, wenn er die Kirche nur als Vertreterin des formalen Principes und

der in ihm liegenden objectiven Glaubensbegründung mittelſt äußerlicher Zeugniſſe auffaßt, mit Ausſchluß der Vertretung der innern Ueberzeugung, die er dem materiellen (den Glauben ſubjectiv erzeugenden) Principe überläßt. Denn in der Schrift liegt nicht bloß das Zeugniß von Augen und Ohrenzeugen der Erlöſungsthatſachen, ſondern auch das Verſtändniß derſelben Zeugen nach Maßgabe ihrer perſönlichen Geiſtesfähigkeit und Richtung. Myſtik und Speculation ſind als Lebenskeime in den Briefen eines Johannes und Paulus niedergelegt, die ſpäter ihre Ausbildung in der Kirche gefunden haben.

Das geſchriebene Wort aber wie das ungeſchriebene in dem Munde der erſten Glaubensprediger ſtand nach der Verheißung Chriſti unter der Leitung des heiligen Geiſtes, welchen Chriſtus als der zweite Adam, durch das Verdienſt ſeines freien Gehorſams, dem ganzen vom erſten Adam abſtammenden Geſchlechte wieder erworben hatte. Dieſen Geiſt nannte Er ſelber ſeinen unſichtbaren Stellvertreter (advocatus), weil dieſer ſie in alle Wahrheit führen würde.

Iſt nun jenes Verſtändniß als innere Bezeugung nicht zum Abſchluſſe gekommen in den Tagen der Apo-

ſtel (was die Dogmengeſchichte auf jedem ihrer Blätter bezeugt); ſo wird auch das fortlaufende Verſtändniß in der Kirche unter demſelben Geiſte ſtehen, und mithin auch unter dem Urtheile der lehrenden Kirche, die im Auftrage des Herrn der Kirche, alle Völker zu lehren und zu taufen hat, und in dieſem Amte unter dem Einfluſſe des heil. Geiſtes ſteht, der ihre Organe in letzter Inſtanz ſelber eingeſetzt, »die Kirche Gottes zu regieren,« wie dies Paulus der Gemeinde zu Milet verkündete. Was folgt nun aber hieraus?

Hat die lehrende Kirche die Pflicht: die Freiheit des Geiſtes in der Erforſchung der Schrift zu reſpectiren, ſo hat Dieſer auch die Pflicht: das Urtheil der Kirche über das Reſultat der freien Forſchung zu achten; nicht aber das Recht: der Kirche Deſpotie vorzuwerfen, wo dieſe innerhalb der ihr vom Herrn angewieſenen Schranken ihr Amt verwaltet. Werden aber dieſe Schranken von ihr übertreten; ſo rächt ſich dieſer Übergriff dadurch: daß er als Extrem das andere hervorruft in der hörenden Kirche. Dieſe verwirft das Richteramt der lehrenden in Wiſſens- und Gewiſſens-Sachen des Glaubens bald aus ethiſchen, bald aus intellectuellen Grün-

den. Und daß in dieſen letztern ſich nicht ſelten der Einfluß der Weltweisheit geltend macht, beweiſt die Geſchichte der Reformation. Wäre Luther kein Anhänger der mittelalterlichen Myſtik geweſen, in der die Theologie unter dem Einfluße der pantheiſirenden Speculation des griechiſchen Alterthums ſtand; ſo würde Er ſeine Appellation an ein allgemeines Concil nicht zurückgenommen, nicht das ſpecielle Prieſterthum durch die Promulgation des allgemeinen, verworfen haben. — Aber auch hierin ging ein Wort des Herrn in Erfüllung. Mit dem Maaße, als die Hierarchie gemeſſen, mit demſelben wurde auch Ihr jetzt zugemeſſen. Das eigentliche Werk (die Wiedergeburt) war durch das Ablaßweſen in den Hintergrund gedrängt worden, und gerade den größten Ablaß verkündete Luther: Es war der allein ſeligmachende Glaube ohne Werke. — Doch genug hievon.

Wenn wir nun dem Verfaſſer nicht geradezu widerſprechen wollen, wenn er ſagt: daß ein Übergang aus dem Zuſtande der Unmündigkeit in den vollkommenen der Mündigkeit für die hörende Kirche des 16. Jahrhunderts unter die Unmöglichkeiten gehörte; ſo wird er auch uns nicht widerſprechen, wenn wir ſagen: daß

die Kirchenverbeſſerung jenes Jahrhunderts abermal einer Verbeſſerung bedarf, die, als Negation der frühern Negation des alten Katholicismus, eine Affirmation ins Leben der geſammten europäiſchen Chriſtenheit einführen könnte, die dem reinen Katholicismus, als der Einheit beider Principien des Einen Evangeliums, eine feſtere Dauer zuſichern würde. Und da der Menſchheit auf die Dauer mit Extremen nicht gedient iſt; ſo wird auch die zweite Kirchenverbeſſerung ſo wenig als die erſte ausbleiben, wenn die Zeit reif dafür ſeyn wird. Wie weit nun bereits dieſe Reife gediehen, darüber mag uns Paſtor Schelling ſelber Auskunft geben; wenn er uns zuvor über Etwas wird Aufſchluß ertheilt haben, was wir bisher unberührt laſſen mußten, um uns nicht von der Hauptſache zu weit zu entfernen.

Wir fragten bereits oben: Mit welchem Rechte Er dem materialen Principe, das den ſubjectiven Glauben unmittelbar erzeugt, das Streben nach innerer Überzeugung vindiciren konnte?

Von jenem Principe wird ja ausgeſagt: daß Es das wahre Object des ſubjectiven Glaubens aufſtelle d. h. die Rechtfertigung durch den Glauben allein an

Chriſtus. Dieſes Object iſt zugleich der concentrirte Inhalt des Evangeliums (jetzt in der Form des geſchriebenen, wie einſt in der des lebendigen Wortes). Von dieſem Objecte wird ferner ausgeſagt: daß Es den ſubjectiven Glauben unmittelbar erzeuge, welche Unmittelbarkeit aber, wie bereits früher bemerkt, nur den Sinn haben kann: daß jenes in der Predigt dargebothene Object als Heilsgut, zunächſt das hörende Subject zur Aufnahme desſelben bewegt, aber doch unter Vorausſetzung eines Verlangens im Subjecte, das aber von jenem Objecte nicht erzeugt wird. Und nur dieſes Verlangen, nicht aber die Frage ſammt Beantwortung: Wie jenes Heilsgut entſtanden? gehört zu den Bedingungen im Subjecte für ſeinen Glauben; Frage und Antwort ſind alſo auch von dem materialen (den Glauben ſubjectiv erzeugenden) Principe nicht erzeugt worden.

Stellt aber das gläubige Subject ſpäter dieſe Frage; ſo liegt zwar ſchon im materialen Principe eine theilweiſe Antwort. Denn dieſes enthält ja das Wort von der Rechtfertigung durch den Glauben an Chriſtus, als den Erwerber jenes rein geſchenkten Heilsgutes. Was aber zur vollſtändigen Beantwortung noch abgeht, iſt der

Zusammenhang zwischen der Person Christi und jener Rechtfertigung, wie nicht minder zwischen der Annahme von Seite des Subjectes und dem Angebothe von Seite Christi. Beide Verbindungen finden sich aber in der heil. Schrift vor, da diese nicht bloß äußerliche Zeugnisse, sondern auch Überzeugungen (Verständnisse) von den Erlösungsthatsachen enthält.

Diese Bezeugungen werden sodann von dem fragenden und gläubigen Subjecte abermal aufgenommen, aber auch zugleich *verdaut* nach dem Maaße seiner innern Befähigung, oder, mit dem Verfasser zu reden: sie müssen *wiedergeboren* werden.

Der Schriftinhalt (als Bericht von Thatsachen und von Verständnissen darüber sowohl von Seite Christi als seiner Jünger) steht also *immer* als *ein Objectives*, dem *gläubigen Subjecte* gegenüber, das jenen Inhalt in die Gewalt seines erkennenden Geistes bringen will. — Daraus folgt aber: daß dem Objecte als solchem (sowohl in materialer, als formaler Hinsicht) nicht vindicirt werden dürfe, was dem Subjecte als solchem anheimfällt. Jenes als Gegebenes ist der *Geschichte und ihrer Nothwendigkeit* ver-

fallen. Die innere Bezeugung aber, die innerliche Setzung des äußerlich Gegebenen im Berichte, iſt Sache des freien Geiſtes, der in der Verſtändigung Seiner über Sich ſelber, zugleich die Macht beſitzt: Sich über Alles was Nicht Er iſt, zu verſtändigen. In der Selbſtverſtändigung des Geiſtes, dieſem Urdocumente ſeiner Freiheit, liegt auch der Schlüſſel für das, was vom Verfaſſer in der Region des formalen, den Glauben objectiv begründenden, Princips als eine große Schwierigkeit bezeichnet wurde; nämlich: »daß eine, dem Glauben bloß entgegengeſetzte Auctorität noch keine objective Begründung, ebenſo wenig aber Etwas, das ſelbſt wieder ins Subject zurückfiele, eine objective Begründung ſey.«

Kurz die Schwierigkeit ſcheint dem Verf. darin zu liegen: daß eine Begründung, bei all ihrer Objectivität doch nicht bloß ins Object, aber auch nicht bloß ins Subject falle, obſchon ſich dieſes jene objective Begründung wieder vermitteln muß.

Vielleicht wird die Schwierigkeit gehoben, wenn die Begründung ins Subject und Object zugleich aber nicht auf dieſelbe Weiſe fällt?

Denn dem Glaubensſubjecte kann eine Auctorität gar nicht bloß d. h. ausſchließlich entgegengeſetzt ſeyn; wenn der Glaube eine edlere Function iſt als ein bloß thieriſches Aufnehmen von Nahrungs- oder Heilmitteln. Ein Glaubensſubject aber iſt nur der Geiſt, der an Anderes außer ihm nur glauben kann, weil er an ſich ſelber glaubt d. h. an Sich als unſinnlichen Grund ſeiner theils unſinnlichen theils verſinnlichten Erſcheinungen.

In dieſem Glauben beſitzt ſich der Geiſt als Realprincip, und iſt darin allein im Stande, Erſcheinungen zu denen Er ſich nicht als Urſache bekennen, weil er ſie nicht auf Sich als Urſache beziehen kann, als Offenbarungen einer Urſache außer und neben Sich zu denken, die ſo gewiß außer ihm iſt, als Er in ſich und bei ſich iſt.

Dieſe Gewißheit (Begründung) iſt alſo von der Art: daß ſie ſo wenig bloß in das Subject hinein, als bloß ins Object hinaus fällt. Denn ins Subject hinein fällt bloß die eigene Gewißheit; ins Object aber hinaus fällt gar keine Gewißheit, (die mit der Sicherheit des thieriſchen Inſtinctes nicht zu verwechſeln iſt). Vom Object ins Subject zurück, weil urſprünglich von dieſem aus-

gehend, fällt die Begründung von jedem Objecte für den Geiſt.

Dieſer iſt aber auch mehr als bloßes Subject, im Gegenſatze zu äußern Objecten. Er iſt mehr, als ein ſinnbegabtes Individuum, deſſen ganze Subjectivität nur in einer Verinnerung des Äußerlichen aufgeht. Der Geiſt findet ſeine objective Welt in ſeinen Thätigkeiten, die er auf Sich als Realprincip bezieht, und ſo dieſes als Subject erfaßt und beſitzt, und dieſes mit dem Worte Ich bezeichnet.

In dieſem Sich als Seiend denken (Wiſſen), d. h. im Selbſtbewußtſeyn liegt die urſprüngliche Selbſtvermittlung des Geiſtes, die zugleich die Bedingung jeder andern Vermittlung (Begründung) iſt. In ihm liegt zugleich das Urdocument ſeiner Freiheit, und nur darum iſt es dem Glauben des Geiſtes weſentlich: »frei erzeugt zu ſeyn;« eine Qualität, von der die Reformatoren keine Ahnung hatten, wohl aber ihr unächter Sohn, Paſtor Schelling.

Nach dieſer Erörterung iſt das Übertriebene in der Behauptung leicht in ſeine Schranken zurückzuweiſen: daß die katholiſche Kirche ſich an die Stelle des formalen

Princips und dadurch zugleich an die Stelle des materialen Princips gesetzt habe; so daß die Emancipation aus der alten Kirche es sowohl mit der Erweckung des materialen als mit der des formalen Princips zu thun hatte.

Die Kirche als Lehrauctorität im Auftrage des Herrn und unter dem Beistande des heil. Geistes, hat weder die Schrift im Großen und Ganzen, noch ihren concentrirten Inhalt außer Cours gesetzt, wenn Sie sich unter jenen Voraussetzungen, die zugleich im Inhalte der Schrift vorkommen, als interpretirende Auctorität des Letztern beträgt, und kraft derselben die neue Opposition zu dem bisherigen Verständnisse des concentrirten Schriftinhaltes eben so behandelt, wie jede andere vor ihr.

Und als Luther ihr diese Auctorität streitig machte, mußte er allerdings mit dem, was Er als Centrum des geschriebenen Evangeliums erkannte, sammt der Peripherie des Letztern, aus der alten Kirche austreten, jenes als den Geist, diese als die Waffe des Protestantismus ansehen. Er hatte daher auch die doppelte Aufgabe; aus jenem Geiste eine neue Kirche zu gestalten,

und ſie mit der neuen Waffe zu ſchützen, ſo gut es ging.

Wir haben ſchon im Eingange Erwähnung gemacht von dem zweifachen Ziele des Proteſtantismus: nämlich zunächſt Kirche, ſodann Wiſſenſchaft zu werden. Wir ſtehen nun dabei: wie der Verfaſſer beide Aufgaben begründet.

Nach §. 2. ſtehen beide Aufgaben in dem Verhältniſſe zu einander, wie das materiale Princip in ſeiner Selbſtſtändigkeit (Superiorität) zur Selbſtſtändigkeit des formalen Princips. Und wie Jenes in ſeiner Vorherrſchaft ſowohl die Entſtehung des proteſtantiſchen Glaubens, als auch der Kirche (wenigſtens zum Theile) bewirkte; ſo hat die Vorherrſchaft des zweiten Princips den Fortbeſtand des Proteſtantismus, als einer ſelbſtſtändigen Kirche (in der Unabhängigkeit des Sacramentes vom Glauben) und als einer ſelbſtſtändigen Wiſſenſchaft zu verwirklichen. Die Selbſtſtändigkeit der Kirche ſtellt ſich auf dieſe Weiſe als Übergangsglied zur Selbſtſtändigkeit der Wiſſenſchaft heraus.

Der Weg aber, den der Proteſtantismus einſchlagen konnte, um vom Glauben zu einer Kirche zu gelan-

gen, ſoll durch die Theorie (d. h. hier durch die Entwicklung der Lehre von den Sacramenten) gehen, inſofern dieſe zwar etwas Objectives, aber doch ohne Sinnfälligkeit ſey.

Und nur auf dieſe Weiſe ſey dem Proteſtantismus entſprochen, der ſeinem Weſen nach darauf angewieſen iſt: »Seinen objectiven Halt in nichts blos Äußerlichem (ja überhaupt in nichts Äußerlichem) zu haben.« Auf der andern Seite aber heißt es wieder: »daß der Proteſtantismus das Dogma vom Abendmale doch wiederum nicht als etwas bloß Subjectives anſehen konnte, weil eine Kirche nur dort iſt, wo Etwas gegeben iſt, das eben ſo ein in das ſubjective Glaubensleben hineinreichendes, wie zugleich dasſelbe überſchreitendes, ihm objectiv Entgegenſtehendes iſt und wirkt.« Als ein ſolches aber wird das Sacrament als äußeres Gnadenmittel und Bekenntnißzeichen aufgeſtellt und von ihm behauptet: »daß ohne Sacrament die Predigt ſelber nur ein bloß Subjectives wäre.«

Als erſte Erſcheinung in der hiſtoriſchen Entwicklung des Proteſtantismus (zur Kirche) wird nun der Streit Luthers mit Zwingli und Calvin über das Abendmahl, und mit den Anabaptiſten über die Kindertaufe

aufgeſtellt. Die Wichtigkeit beider liegt (nach Seite 35) darin: daß dort der Glaube zunächſt objectiv begründet (conſervirt) wurde im Sacramente, und durch dieſes erſt die Kirche; hier aber (in der Taufe) die Kirche zunächſt objectiv begründet und ſelbſtſtändig wurde, weil dieſe nicht mehr (wie zuvor) vom Glauben des Subjects an das Sacrament (des Abendmahls) abhängig iſt, ſondern — ohne alle Vorausſetzung des Glaubens — in rein objectiver Weiſe — die Urſache des Heilgutes mittheilt. Taufe wird daher auch das Sacrament der Fortpflanzung der Kirche, inſofern ſie bloß Kindertaufe iſt; das Abendmahl dagegen das Sacrament der Erhaltung des Glaubens in den Erwachſenen genannt.

Aus dem erſtern Streite ging der Proteſtantismus Luthers als Sieger deshalb, weil Er den höhern Zweck der Kirche erreichte, nämlich: die Verbindung zwiſchen Glauben und dem Sacramente, d. h. zwiſchen Inneren und Aeußeren, folglich auch zwiſchen dieſem und jenem. Mittel dazu war: das Sacrament als innerliches Object.

Nicht ſo glücklich ſoll Luther aus dem zweiten Streite gegangen ſein. Hier habe er wohl einrſeits gemerkt: daß

die Bedeutung der Kinder-Taufe in der neuen Kirche gefährdet ſei, da dieſe den Zugang zum Heile nur dem Glauben offen erhielt; andrerſeits aber doch noch nicht (wie die alte Kirche) eingeſehen: daß das Band, welches die Taufe mit dem Glaubensleben verbindet, nicht in der Taufe als ſolcher, ſondern im Zuſammenhange mit der Heilsordnung liege. Darum ſei Luther lieber für den Glauben der Kinder, als für die Unterlaſſung der Taufe bei ihnen eingeſtanden.

Aus jener innern Verbindung zwiſchen dem Glauben, dem Sacramente und der Kirche ergibt ſich nun auch die Beſtimmung des Unterſchieds zwiſchen den beiden Kirchen als ſolchen.

a. In der evangeliſchen ſoll der Glaube der Kirche vorangehen, dieſe iſt nur das ſecundäre, denn ſie hängt eben ſo vom Sacramente wie dieſes vom Glauben ab.

b. Jener innere Verband macht es dem Gläubigen möglich: Kirche zu haben ohne den Glauben zu verlieren; und umgekehrt —

Glauben zu haben ohne die Kirche für überflüßig zu achten.

Kirche ohne Glauben beſitzen die Katholiken;

Glauben ohne Kirche beſitzen die Schwarmgeiſter.

Die Erhaltung des Glaubens kann nie von der Kirche als ſolcher ausgehen, ſondern von der Urſache des Heiles in den Sacramenten. Die Kirche iſt bloß der Exponent der Sacramente.

In der Lehre von dieſen ſoll Luther überhaupt das Richtige getroffen haben: daß ſie nämlich als Mittel zur Erhaltung (objectiven Begründung) des Glaubens die Heilsurſache mittheilen müſſen — ſowohl realiter als durch das bloße Wort.

Jene Realität hat nun Zwingli negirt durch die bloße Erinnerung an die Realität.

Calvin ſetzt zwar eine Realität, aber als Wirkung durch einen Act, der den Glauben überſteigt. Dieſer Glaube nämlich nimmt nur an, was im Worte (der Einſetzung) unmittelbar dargeboten wird.

Gegenüber von Beiden ſoll die katholiſche Kirche zuviel thun. Denn dieſe theile nicht bloß die Urſache des Heils mit; ſondern ſie bringen dieſe Urſache ſelbſt hervor, um ſie nachher mittheilen zu können.

Als Urſache hiervon iſt angegeben: »die Kirche hat ſich an die Stelle der erlöſenden Potenz (an Chriſti

Stelle) geſetzt, Chriſtus hat in ihr nur nominelle Bedeutung.«

So viel aus der Darſtellung des Verfaſſers.

Der Proteſtantismus alſo wird Kirche dadurch: daß das zweite (formelle) Princip und mit ihm die objective Begründung (Conſervation) des ſubjectiven Glaubens (die es zu leiſten hat) eine ſelbſtſtändige wird.

Dieſe Selbſtſtändigkeit aber wird dem zweiten Principe nur zu Theil in den Sacramenten des Abendmahls und der Taufe, und zwar auf vollkommne Weiſe nur im letzteren, weil das erſtere in ſeiner Wirkſamkeit noch vom ſubjectiven Glauben, (alſo vom erſten Principe ſelber) abhängig iſt; die Taufe dagegen auch nicht gläubigen Subjecten den Zugang zur Heilsurſache offen läßt. Mit dieſer Unabhängigkeit des Sacraments vom ſubjectiven Glauben wird der Proteſtantismus erſt eine unabhängige Kirche. Da aber das zweite (formelle) Princip, die heilige Schrift iſt; ſo handelt es ſich hier zugleich um eine Beſtimmung des Verhältniſſes zwiſchen Schrift und Sacrament. Und da haben mir bereits gehört: daß die Schrift zwar auch die Heilsurſache enthalte (in dem Berichten von der Einſetzung der Sacramente), aber

dieſelbe nur mittelbar (nicht unmittelbar wie das Heilsgut) beſtättigt; unmittelbar dagegen theilt das Sacrament allein, die Urſache des Heils mit. Kurz: In der Schrift liegt ein Zeugniß von den Sacramenten in deren Beſitz und Verwaltung die lehrende Kirche iſt, dieſe wird daher auch in dem Grade ſelbſtſtändiger, in welchem die Sacramente ſelber (deren Exponent nur die Kirche iſt) mehr oder weniger abhängig vom ſubjecten Glauben d. h. vom erſten (materialen) Principe werden. Die Kirche iſt alſo nur in der Vorweihe (wie Schelling die Taufe nennt) frey; in der eigentlichen Weihe aber (in der Hauptſache) wäre Sie doch wieder unfrey, weil abhängig vom ſubjectiven Glauben. — Dazu kommt noch: daß der Kirche jene Sebſtſtändigkeit nur zukömmt bey der Kindertaufe; mit der die Kirche aber urſprünglich nicht begonnen hat, wohl aber mit der Taufe der Erwachſenen und Catechumenen, von denen Sie den Glauben forbert, hievon aber ſpäter die Kinder der Gläubigen diſpenſirt hat, inſofern Sie ihres Glaubens unter Vorausſetzung ihres Unterrichtes gewiß ſeyn konnte.

Außer dieſem oberflächlichen Grunde gibt es wohl noch einen tiefern in der Heilsordnung liegenden, welcher

die Kirche zur Spendung der Taufe vor allem Unterrichte und dem ihm entsprechenden Glauben berechtigte, welcher Sie schon bey der Ertheilung derselben an die Neugebornen Kinder aus gemischten Ehen (zwischen Christen und Heiden) geleitet hat.

Wo dieser tiefere Grund aber nicht erkannt und anerkannt wird; da tritt nothwendig die Consequenz ein: dieses Sacrament, selbst bey neugebornen Kindern, vom Glauben abhängig zu erklären nach den ausdrücklichen Worten der Schrift: Wer da glaubet und getaufet ist, wird selig.

Jener tiefere Grund aber liegt, wie bereits bemerkt, in der objectiv gegebenen Heilsordnung oder in dem Organismus aller Sacramente, aus welchem ihn das subjective Verständniß allein zu erheben hat.

Diesem Verständnisse ist die Taufe mehr als eine bloße Vorstufe zum Abendmahle, sie ist die Bedingung zur Seligkeit, wie zum Empfange aller andern Sacramente. In ihr geschieht nichts geringeres als dies: daß der heil. Geist dem Menschenkinde ertheilt wird, der vom Geschlechte in Folge des Ungehorsams seines ersten Stammvaters und seiner Schuld gewichen, und

durch den Gehorſam des zweiten Stammvaters und ſein Verdienſt für dasſelbe Geſchlecht wieder erworben worden iſt.

Auf dieſen Geiſt hat alſo jeder Menſch als Glied des ſchuldbefreyten Geſchlechtes, Anſpruch zu machen, der ihm auch unter Vorausſetzung dieſes Anſpruches, von der Kirche, als der fortgeſetzten Erlöſungsanſtalt, ertheilt wird.

Was nun dem Menſchen, als Kinde des Geſchlechtes, d. h. vermög ſeinem Antheil an dem Naturleben in der Gattung — zuſteht, dazu bedarf Er, ſo lang er bloß unter jener Categorie ſteht, keiner Qualität ſeines ſelbſtbewußten Geiſtes, wohin offenbar der Glaube, ſelbſt als bloßes Wahrnehmen und Wahrhalten genommen, zu rechnen iſt.

Im Sacramente des Abendmahls dagegen, handelt es ſich nicht um dieſelbe göttliche Urſache des Heils (d. h. um den unmittelbaren Beweggrund alles vor Gott gültigen Handelns im Glauben, Hoffen und Lieben des Menſchen); wohl aber um die Theilnahme an der menſchlichen Urſache, die uns jenen Geiſt wiedererworben hat durch das Verdienſt eines Gehorſams, welches die Schuld

des erſten Ungehorſams vom ganzen Geſchlechte zu heben im Stande war. Es handelt ſich hier um die gleiche Theilnahme an der Menſchheit des zweiten geiſtigen Stammvaters, wie wir bereits Antheil haben an der menſchlichen Natur des erſten, mittelſt leiblicher Abſtammung von ihm.

Es wurde daher dieſes Sacrament von jeder Confeſſion als ein Sacrament der Lebendigen, nicht der Todten (wie die Taufe) genannt, auch wurde die Seligkeit des Menſchen nicht abhängig von dem Empfange derſelben erklärt; wohl aber wird die Theilnahme an der leiblichen Verklärung Chriſti als des Menſchenſohns verheißen, von der jedoch die Getauften, auch ohne Empfang des Abendmahles, nicht ſchlechtweg ausgeſchloſſen werden können.

Nach dieſer kurzen Erörterung über die Heilsöconomie im Organismus der Sacramente, was wollen nun die Vorwürfe ſagen, deren ſich ſelbſt unſere ſpeculative Theologie nicht entſchlagen kann, der doch ſelber geſteht: daß die alte Kirche in Bezug auf die Adminiſtration der Taufe, allein ſich unverfälſcht erhalten habe (S. 35),

wiewohl ſie ſich für ihr Verfahren nicht auf die Schrift berufen konnte.

Soll mit jenen etwa nur ſoviel geſagt ſeyn: daß von zwey Confeſſionen, deren jede von einer andern Grundanſicht ausgeht, jede auch von der andern in den Corollarien abweichen werde; ſo verſteht ſich dieſes wohl von ſelbſt, und könnte unter allen Umſtänden sine ira et studio zur Sprache gebracht werden. Das finden wir aber nicht in dem Ausfalle, der die katholiſche Kirche mit den Schwärmgeiſtern in Vergleich bringt, weil dieſe einen Glauben ohne Kirche, die Katholiken aber eine Kirche ohne Glauben hätten.

Wo die Kirche bloß der Exponent der Sacramente, dieſe aber — wenigſtens zum Theile — vom ſubjectiven Glauben unabhängig ſind, gibts denn da nicht auch eine Kirche ohne Glauben; ja muß es nicht eine ſolche geben, wenn das zweite (Formale) Princip, und mit ihm die Kirche, zur Selbſtſtändigkeit gelangen ſoll? Für den Katholiken gibts allerdings auch eine Kirche ohne Glauben, aber nur inſofern, als es auch einen Stifter des Himmelreiches auf Erden gegeben, ſelbſt wenn Er keinen Glauben gefunden hätte, und der doch in der Abſicht

von Gott in dieſe Welt geſetzt worden war: damit er Aufnahme unter den Seinen finde, damit dieſe der Gewalt theilhaft würden, Kinder Gottes zu werden. Wie aber Chriſtus; ſo iſt auch ſein Reich — von Seite Gottes ein opus operatum, mit der Beſtimmung: ein opus operantis von Seite des Menſchen zu werden. Und iſt dieſe Beſtimmung in Erfüllung gegangen; ſo beſteht zwiſchen Beyden (zwiſchen Glauben und Sacrament) eine Verbindung wie zwiſchen dem Bedürfniſſe und der Abhülfe, nicht aber wie zwiſchen der Urſache und der Wirkung.

Wenn ferner der Verfaſſer den Vorzug der evangeliſchen Kirche vor der katholiſchen darin findet: daß dort der Glaube ſchlechthin der Kirche vorangehe, dieſe nur eine ſecundäre ſey; ſo gilt das doch nur vom Glauben Luthers, als des Stifters der luth. Kirche. Luthers Glaube aber iſt ſo wenig ſchlechtweg dem geſchriebenen Evangelium vorangegangen, wie dieſes der lebendigen Predigt von der Liebe Gottes in Chriſto Jeſu.

Wir können daher auch die Paralelle, die unſer ſpeculative Theologe zwiſchen dem transcendentalen Idealismus und dem Proteſtantismus zieht, ohne Neid die-

ſem überlaſſen, und ohne alle Unterſuchung über ihre Richtigkeit und Widerſpruchsloſigkeit mit früheren Behauptungen. Was nähmlich im Idealismus, heißt es, nur ein Poſtulat ſey für das Ich und ſeine Welt in der das Ich ſein Nichtich ſetzen ſoll, das ſey im Proteſtantismus eine Wirklichkeit für das Verhältniß zwiſchen Glauben und der Kirche. Und ſo mag denn immerhin der evangeliſche Glaube zunächſt die Sacramente (mit Ausnahme der Taufe) und durch dieſe die Kirche ſetzen, wie das Fichteſche Ich ſein Nichtich geſetzt hat, (das aber auch ſchon lange in ſein Nichts wieder zurückgeſunken iſt, was ſich jener zur Warnung dienen laſſen mag); aber fragen müſſen wir doch den geiſtreichen Zuſammenſteller: Wie er der kath. Kirche zum zweiten Vorwurfe machen konnte: daß Sie im Sacramente des Abendmahls des Guten zuviel thun; indem Sie hier die Heilsurſache ſelber hervorbringen wolle? — Wiederhohlt ſich in dieſen Worten nicht der alte plumpe Kram von der magiſchen Citation unſers Herrn auf dieſelbe Weiſe, wie Zauberer — Geiſter widerwillen durch Zwangsformeln örtlich zu bannen verſtehen?

Wer iſt denn aber in der That ein größerer Thau-

mathurge, Jener deſſen Glaube macht: daß Chriſtus präſent wird im Brode, wie deſſen Unglaube macht: daß Chriſtus nicht präſent werden kann? — Wer aber dieſes Kunſt- und Wageſtück durchzuſetzen vermag, der benöthigt freylich keines Dieners am Worte Gottes, um nach dem Auftrage des Herrn (dies thut zu meinem Andenken) die Worte des Letztern zu wiederholen: Das iſt mein Leib.

Und da es Paſtor Schelling bereits ſo weit in der Humanität gebracht hat: daß er in der Polemik mit Katholiken, der Kelchentziehung als eines crimen laesae Majestatis laicae mit keiner Sylbe gedenkt; ſo wäre es wohl auch von ihm zu erwarten geweſen: Jenes Zuviel zu verſchweigen. Allein — wer die Anſicht vom Meßopfer der kathol. Kirche hat, wie Er, der in jenem wieder nur ein Überflüßiges, als Wiederholung eines Dageweſenen nicht mehr Präſenten, erblickt, von dem wäre jenes Zuviel zu verſchweigen, mehr als Zuviel begehrt.

Katholiken können ſich in ſolchen Fällen nur mit der Wiſſenſchaft tröſten, in der es unter vielen andern auch dieſe Anſicht von Chriſtus gibt: daß Er nicht bloß der Einmal Dageweſene, ſondern der Immerdageweſene —

der Inſeparable von dem ganzen Geſchlechte und ſeiner Geſchichte ſey und zwar nicht in dem Sinne einer pantheiſtiſchen Philoſophie, die in der Menſchheit als ſolcher, die Menſchwerdung des göttlichen Logos erſchaut, ſondern im Sinne des Bibelwortes das vom Saamen des Weibes ſpricht, der der Schlange den Kopf zertreten, und die deßhalb ſeiner Ferſe nachſtellen werde, und im Sinne des Wortes aus dem Munde Chriſti ſelber, als er ſprach: Ehe Abraham war, bin ich.

Bevor wir nun zu dieſer Wiſſenſchaft (als der zweiten Aufgabe des Proteſtantismus) und zu der Art und Weiſe: Wie der Verf. ſie zu löſen glaubt, übergehen, wollen wir noch einen Blick werfen auf das Übergangsglied, d. h. auf die objective Begründung des ſubj. Glaubens, die das zweite formale Princip zu leiſten hat (und zwar durch ein vom ſubjectiven Glauben unabhängiges Sacrament, von dem wiederum die Selbſtſtändigkeit der Kirche abhing, wie wir geſehen). Wie kann aber dem Proteſtantismus ſolch eine objective Begründung (Erhaltung) zuſagen, von dem der Verfaſſer doch ausſagt: daß Er überhaupt und ſeinem Weſen nach an einem Äußerlichen ſeinen objectiven Halt nicht habe? —

Die ſogenannte objective Begründung (Conſervation) des ſubj. Glaubens iſt alſo auch hier, ſo wenig dem Schriftprincipe als ſolchem zuzuſchreiben, wie zuvor die Entſtehung des ſubjectiven Glaubens bloß dem materialen Principe, als concentrirtem Inhalte des Evangeliums. Das formale Princip (die Schrift) gibt wohl Nachricht von der Einſetzung der Sacramente, iſt aber ſelber keines von ihnen, die neben der Schrift und unabhängig von ihr daſtehen, und vor ihr beſtanden haben. Die objective Begründung wird daher abermal nicht einſeitig vom Sacramente, ſondern zugleich vom gläubigen Subjecte geleiſtet in ſeinem Streben: Sich über das Gegebene im Leben der Kirche zu verſtändigen, Jenes in die Gewalt des Geiſtes zu bringen.

Und wie zuvor der ſubjective Glaube als das Product eines objectiven und ſubjectiven Factors erkannt wurde; ſo iſt auch deſſen Begründung das Reſultat eines Prozeſſes, der ſich entſpinnt zwiſchen objectiv Gegebenen und ſubjectiv Wahrnehmenden und Begreifenden.

Und wie nicht vom materiellen Principe allein die Forderung ausgeht: daß das Evangelium eine Gemüthsmacht werde; ſo geht noch weniger vom formalen Princip

allein die Forderung aus: Gedankenmacht zu werden; ſondern vom menſchlichen Geiſte zugleich, der als ein Freyer jene Forderungen zu den ſeinigen zu machen im Stande iſt. Sein Streben zur Verſtändigung iſt es auch, das von der Theorie der Sacramente fortgeht zur Aufſtellung des Lehrbegriffs, der vom Verfaſſer, als das erſte Stadium erkannt wird in der Löſung der zweiten Aufgabe: Wiſſenſchaft, Gedankenmacht zu werden, die dem Proteſtantismus ſeinen Fortbeſtand zu ſichern hat.

Und doch wird dieſe Macht nur eine mittelbare des Lebens, keine unmittelbare, wie die des Gemüths, genannt, weil das Evangelium ſeinen letzten Zweck nicht in der Erkenntniß (die bloß ein Mittel zum Zwecke) erreiche; ſondern im Glauben d. h. in der unmittelbaren Aneignung des Heilsgutes, die nie durch das Denken zu erſetzen ſey.

Wie iſt nun dieſe Beſtimmung der Wiſſenſchaft: Mittel zu ſeyn, mit der Beſtimmung des zweiten Princips: Volle Selbſtſtändigkeit zu erreichen, zu vereinbaren?

Es wird ſich ſpäter zeigen. — Von der Bildung des Lehrbegriffs, die in der Concordienformel ihren Abſchluß

fand, handeln nun die Paragraphe vom 8 bis zum 15 incluſive.

Zuerſt wird auf das Motiv dieſes Fortſchrittes aufmerkſam gemacht, das in der bisherigen Unſelbſtſtändigkeit der Kirche liegen ſoll, da dieſe in der Lehre von den Sacramenten immer noch vom ſubj. Glauben an das Heilsgut, und dadurch vom erſten Principe ſelber abhängig war, indem Luther ſelber die Taufe der Kinder von ihrem Glauben bedingt ſeyn ließ.

Die bisherige Superiorität des erſten Princips, muß von nun an der Herrſchaft des zweiten Platz machen, welches ſchon vor ſeiner Entwicklung das Myſterium (die Urſache des Heils) in den Sacramenten enthält, die zwar als ſolche noch keine Erkenntniß geben, aber doch die Gegenſtände der tiefſten Erkenntniß ſind.

Die Heilsurſache iſt nun als ſolche (d. h. unabhängig vom Glauben) zu begründen, und hiedurch zugleich das Heilsgut, wie deſſen Aufnahme vom Subjecte, der Glaube. Allein — auf der andern Seite zeigt ſich doch wieder: daß dieſe Begründung in der Bildung des Lehrbegriffes doch keine ſelbſtſtändige iſt, denn im §. 9. (der vom Weſen des luth. Lehrbegriffes handelt) heißt

es: daß die Bildung deſſelben immer noch überwacht ſey vom materialen Prinzipe; obſchon ſich in Jener das formale Princip zu expliciren beginnt. Der Lehrbegriff ſey daher auch noch als das Product des fortwirkenden erſten Princips anzuſehen.

Nach dieſer Äußerung aber könnte man nicht leicht die Epoche, in welcher der Lehrbegriff ſich geſtaltet, als die erſte Stufe zu dem zweiten Ziele des Proteſtantismus: Wiſſenſchaft zu werden, anſehen; wohl aber als die zweite und letzte Stufe zum erſten Ziele: Kirche zur werden. Jene erſte Stufe zum zweiten Ziele würde erſt beginnen mit dem Kampfe gegen die Orthodoxie des ausgebildeten Lehrbegriffs — ein Kampf, der aber ſo wenig von dem Principe (das den ſubjectiven Glauben unmittelbar erzeugt) als von dem andern, (das dieſen Glauben objectiv begründet) ausgegangen iſt; wohl aber von dem freyen Subjecte, unter deſſen Mitwirkung ſowohl die Entſtehung als die Begründung ſeines Glaubens ſteht. Die objective Begründung des materialen Princips (d. h. der Rechtfertigung als des Heilsgutes) durch das formale Princip (dem das Sacrament als Heilsurſache zuſteht) iſt alſo keineswegs zu

verwechſeln, mit der wiſſenſchaftlichen Tendenz, die ſich ſchon in der Bildung des Lehrbegriffes geltend macht, wenn jene auch noch unter dem Glauben des Subjectes d. h. unter der unmittelbaren Annahme des Wortes von der Rechtfertigung ohne Werke, ſtand.

Dieſer Confundirung ſind wir in dieſer Schrift ſchon einigemal begegnet. Diesmal aber kömmt ſie dem Verfaſſer wohl ſehr willkommen, weil er grad mit der Reconſtruction einer hiſtoriſchen Entwicklung unter Vorausſetzung einer Methode begriffen iſt, in der — wie herkömmlich, jedes Moment die Beſtimmung hat ein Fortſchritt zu ſeyn; in der alſo auch das factiſche Moment des Rückſchrittes das Glück hat, als Fortſchritt zu gelten.

Daher erklärt ſich: Wie der Verfaſſer in dem fortwährenden Einfluſſe des materialen Princips dort, wo er bereits zu Ende gegangen ſeyn ſollte, einen Umſtand von großer Bedeutung für den Proteſtantismus erblickt. Denn eben jenem Einfluſſe ſey es zuzuſchreiben: daß erſtens »das materiale Princip (die Rechrfertigung ohne Werke) ſelbſt als Dogma in das Kirchenſymbol, als deſſen Kern und Stern, eingetragen worden, wodurch eine

Alterirung der Kirche ſelber unmöglich gemacht worden ſey. Und daß ſodann die ſpätere Wiſſenſchaft ihren Stoff nicht neu zu produciren, ſondern bloß zu reproduciren hatte.« Der Verfaſſer ſetzt noch hinzu: »daß dieſe Wahrheit nur dann erſt völlig erkannt werden könne, wenn die Wiſſenſchaft des Proteſtantismus, ihrer Vollendung nahe ſtehen werde.«

Und fürwahr! wer noch nicht einſieht: daß die proteſtantiſche Wiſſenſchaft nur das ſpeculativ behandelte Kirchenſymbol ſey, der hat von der Klage Hegels ſeinen orthodoxen Feinden gegenüber, keine Sylbe gewürdigt, wenn Hegel ausruft: »Ihr wißt nicht, was ihr an mir verfolgt!« d. h. ihr ſeht mein Syſtem als eine Alterirung der Kirche an, und es iſt doch ihre Verklärung.

Es erklärt ſich ferner die Bemerkung des Verfaſſers über den Zeitpunct der Abfaſſung des Symbols (in der Concordienformel). Er nennt dieſen — den beſten, weil er in die Reformationszeit falle. Denn der Artikel von der Rechtfertigung als Hauptſache wäre nicht ſo feſtgehalten worden in der Theorie, wenn er ſeine Kraft in der Erzeugung des Glaubens nicht mehr practiſch bewährt hätte; wie dies der Fall nach der Reformations-

zeit geweſen ſeyn würde. »Die bloß ſpeculative Faſſung aber eines Gedankens, ohne Bewährung im Leben ſey Nichts nütze.«

So viel ſich auch gründliches gegen den Nachſatz des Verfaſſers (in der Unbeſtimmtheit, in welchem Sinne jene Bewährung zu nehmen) erwiedern läßt; ſo richtig iſt doch ſeine Bemerkung als eine hiſtoriſche. Denn eine ſpätere Symboliſirung hätte die Verdammung der Myſtiker und Synergiſten ſo wenig mehr durchgeſetzt, als die Anſicht des Verfaſſers ſich heut zu Tage Eingang verſchaffen wird, die jene Verdammung in Schutz nimmt S. 70 aus folgendem Grunde: »der ganze Prozeß des Proteſtantismus beruhte darauf: daß das zweite Princip ſich in dem Symbole rein d. h. nach Maaßgabe des materialen Princips ſich exponirte. Und nichts war gefährlicher für die Reinheit der Entwicklung des Proteſtantismus, als die Einmiſchung des wiſſenſchaftlichen Princips, ſo lang es ſich noch um das Symbol handelte. Dadurch war aber zugleich angezeigt: daß auch die Wiſſenſchaft einſt, wenn an Sie die Reihe kömmt, ihren freyen Lauf eben ſo wie das Symbol, haben ſollte. Denn jeder organiſche Prozeß hat eine deſto vollkommnere

Entwicklung, je mehr er die einzelnen Stadien ſich für ſich ausbilden läßt und jedes Vorzeitige vermieden wird.«

Das Schickſal der Hegelſchule kann darauf zur Antwort geben: daß die Wiſſenſchaft mit ihrem freyen Verlaufe deßhalb nie an die Reihe gekommen ſey, weil das Symbol in den Tagen ſeines Glückes ſich engherzig die Wiſſenſchaft vom Leibe gehalten habe. Und wenn auch nicht in Abrede geſtellt werden kann: daß vorzeitige d. h. anticipirte Wiſſenſchaft in Sachen des für die Geſammtheit berechneten Kirchenglaubens leicht zu Ärgerniſſen für die Minderbefähigten Anlaß geben kann; ſo iſt doch ein großer Unterſchied zu machen zwiſchen der Verdammung des Irthümlichen, und der Nichtaufnahme des Vor- und Unzeitigen; ein Unterſchied, deſſen Unterlaſſung einer Kirchenauctorität nie zur Ehre gereichen kann.

Wir würden jedoch dem Verfaſſer Unrecht thun, wenn wir anzuführen unterließen, was er an der wiſſenſchaftlichen Tendenz dieſer ſymboliſirenden Epoche doch als eine gute Seite hervorhebt. Das Hervortretten des formalen Princips in jener Tendenz war nöthig, ſagt er, der Myſtiker wegen, die nur durch Wiſſenſchaft zu

widerlegen waren, ja es war ſogar natürlich. Denn die Wiſſenſchaft mußte ſich geltend machen mit dem Hervortreten des formalen Princips, von dem das ſubjectiv Erzeugte (der Glaube) objectiv zu begründen war. Aber ſie mußte auch niedergehalten, mußte im Dienſte des materialen Princips erhalten werden.

Und leider! hat die Geſchichte für die Beſtättigung dieſes Vorganges, ein ſtilles Amen auf der Zunge. Das Kind mußte der Mutter die Augen öffnen, wie ſie zur Schwangerſchaft mit ihm gekommen ſey. — Wahrlich! von dieſer Verkehrtheit wußte die Schrift nichts, obſchon ſie als das Genus vom Heilsgute und der Heilsurſache galt.

Neben und außer ihr aber ſteht der Geiſt des Menſchen mit ſeinen Bedürfniſſen und mit ſeinem Streben: Sich über jene wie über die Abhülfe derſelben zu verſtändigen, beyde auf ihre letzte Gründe zurückzuführen. Und ſein Recht dazu iſt ein angebornes unveräußerliches, das der Proteſtantismus ſelber, der Auctorität der kathol. Kirche gegenüber, für ſeinen Austritt aus ihr in Anſpruch nahm. Wie kam es aber: daß er jenes Recht auf ſeinem eigenen Boden, in ſeinem neuen Reiche ſobald vergeſſen konnte?

Paſtor Schelling ſagt S. 66 folgendes: »der Mittelpunct des proteſtantiſchen Glaubens hat zwar ſeinen Urſprung in keiner wiſſenſchaftlichen Theorie (ja überhaupt in keiner Theorie); nichts deſto weniger hat das proteſtantiſche Syſtem eine Theorie, denn der Auguſtinismus iſt ſein Fundament. Mit Auguſtin aber war die Dogmenbildung von den ſpeculativen Dogmen auf die anthropologiſchen übergegangen. Die Bedeutung nun dieſer Ergänzung liegt darin: daß durch dieſe das religiöſe Intereſſe (im Gegenſatze zu dem früheren bloß philoſophiſchen) geweckt wurde; denn die anthropologiſchen Dogmen können dem Menſchen nicht äußerlich bleiben, ſie wirken auf ſein practiſches Bedürfniß. Dieſes nun war es, das den Impuls zur Reformation gab, von welcher der Widerſtand der Kirche und der Scholaſtik durchbrochen wurde.«

Wir können uns hier nicht in eine weitläufige Unterſuchung einlaſſen, in wiefern die frühern ſpeculativen Dogmen das religiöſe Intereſſe weniger gefördert hätten als die ſpätern anthropologiſchen aus dem Grunde: weil dieſe in näherer Berührung mit den moraliſchen Bedürfniſſen des Menſchen ſtünden. So viel iſt gewiß: daß

das angeſtammte Recht des Geiſtes zur freyen Forſchung, nicht minder ſein moraliſches als ſein intellectuelles Bedürfniß unmittelbar, und mittelbar auch ſein religiöſes Intreſſe berührt, ſo lang der Geiſt erkennt: daß Er, was Er iſt, durch Gottes Gnade iſt.

Auch iſt im Auguſtin der Theologe wohl zu unterſcheiden vom Philoſophen, und wenn Jener noch im Dienſte des Neuplatonismus ſtand; ſo machte Dieſer in ſeiner Erkenntnißtheorie im Sinne des Chriſtenthums den erſten Schritt zur Emancipation der chriſtlichen Philoſophie von der antiquen des logiſchen Begriffes (nach metaphyſiſcher Behandlung im Sinne Platos oder Ariſtoteles) in ſeinem bekannten: Vivo ergo sum, das ein Carteſius in das berüchtigte: Cogito ergo sum umſetzte, und ſo der Vater der neueuropäiſchen Philoſophie wurde, in ihrem Ausgange vom ſelbſtbewußten Geiſte des Menſchen. Und wem könnte es einfallen: Die Erkenntnißtheorie (als Pneumatologie), der Anthropologie weniger zu vindiciren, als den theologiſchen Lehrſatz von der massa damnata, unter welcher Categorie Auguſtin das ganze Menſchengeſchlecht nach der Sünde ihres Stammvaters

auffaßte, auf welcher ſpäter Calvin ſein Prädeſtinationsſyſtem aufführte.

Es darf auch nicht überſehen werden: daß ſich das chriſtliche Europa des 16. Jahrhunderts redlich in die Verlaſſenſchaft des großen Africaners getheilt hat.

Der Katholicismus griff unter Carteſius eben ſo entſchloſſen nach der Erkenntnißtheorie Auguſtins wie der Proteſtantismus unter Luther nach der auguſtiniſchen Theologie — jedoch mit ſehr ungleichem Erfolge. Mit der auguſtiniſchen Theologie trat zugleich das antique Element in ihr, wie ſolches von der Scholaſtik und noch populärer von der deutſchen Myſtik ausgebeutet worden, aus der alten Kirche hinaus auf den Boden der freyen Forſchung, die es ihm möglich machte, nach allen Richtungen hin ſich ungehindert zu entfalten und zu geſtalten in der verjährten Hoffnung: in ihm endlich einmal den Schlüſſel für das Myſterium des poſitiven Chriſtenthums zu finden.

Der Widerſtand, den daher die Scholaſtik der alten Kirche, der Lehre der neuen Kirche entgegenſetzte, konnte daher freylich nicht ſtark ausfallen, und war deßhalb leicht zu durchbrechen von der Conſequenz mit der

die neue Lehre das eine Princip (die Gnade) der Scholastik entwickelte, während diese das andere Princip (die Willensfreyheit in ihrer Ausschlüßlichkeit bereits im Pelagianismus verurtheilt) mit dem Princip der Gnade wissenschaftlich auszugleichen noch nicht befähigt war.

Die alte katholische Scholastik stand zu der urprotestantischen in demselben Verhältnisse, wie in der neuen Kirche das Lutherthum zum Calvinismus.

Wie jene nähmlich der Vernunft und Freyheit des menschlichen Geistes (ohne über die Creatürlichkeit desselben im Reinen zu seyn) neben der göttlichen Gnade noch einige Geltung lies; so negirte auch Luther die Freythätigkeit des Menschen nicht gänzlich, indem Er dieser im Gebiethe des Glaubens noch einigen Spielraum lies (ob mit Consequenz ist eine andre Frage). Calvin dagegen unterwarf alle Thätigkeit schlechtweg einem unbedingten Rathschlusse Gottes. Nach Ihm fiel der göttlichen Gnade die Alleinherrschaft im Reiche Gottes und im Reiche der Welt zu; eine Weltansicht, die ihre speculative Rechtfertigung nur in der Verabsolutirung des logischen Begriffs in seinen Momenten der Allgemeinheit und der Besonderheit findet. Was aber

den Widerſtand der kirchlichen Hierarchie außerhalb der Schule betrifft; ſo hätte dieſer allerdings kräftiger ausfallen können, wenn Jene nach ihrem ſiegreichen Einzuge in die Welt, ihre Hände reiner vom Weltſinne erhalten hätte, wie ſich dieſer zuletzt in dem finanziellen Ablaßkrame zum Ärgerniſſe des ganzen Welttheiles herausſtellte. Ihr Weltſinn war es, der ſchon ſeit einem Jahrhunderte in den chriſtlichen Völkern Europas — den Nothruf nach einer Kirchenverbeſſerung in Haupt und Gliedern erpreßt hatte, und als dieſe nie ernſtlich von der Hierarchie in Haupt und Gliedern eingeleitet wurde, ſo fanden ſie die Völker ſehr bald in der neuen Lehre vom allgemeinen Prieſterthume, welcher ſchon lange in der alten Kirche ſelber, die Predigt vom allgemeinen Geiſtesthume Gottes in der Menſchheit d. h. von der allgemeinen Menſchwerdung Gottes, den Weg gebahnt hatte. In ſolcher Lehre aber wird dem Menſchengeiſte nicht ſein angeſtammtes Recht auf die Dauer geſichert, das weder darin beſteht: als vorübergehende Blutwelle im Kreislaufe des göttlichen Lebens zu figuriren, noch darin: ein vorübergehendes Moment im Selbſtbewußtſeyn der Einen ewigen Weltſubſtanz zu ſeyn; derlei Götterthum kann ihn auf die

Dauer nicht entſchädigen für den Verluſt ſeiner creatürlichen Auctorität und Autonomie. Und hierin liegt zugleich die Antwort auf die obige Frage: Wie kams, daß der Proteſtantismus das angeborne Recht des Menſchengeiſtes, auf ſeinem eigenen Boden ſo bald vergeſſen konnte?

Und die chriſtliche Wiſſenſchaft hat dem Menſchengeiſte wohl ſeine creatürliche Auctorität und Autonomie, nicht aber ſeine göttliche abſolute zu begründen.

Was jene nun auf proteſtantiſchen Boden zu dieſem Ziele bereits gethan hat, und noch zu thun im Stande iſt, das mag uns nun der Verfaſſer auf ſeine Weiſe zu wiſſen machen.

Die einzelnen Momente in der Entwicklung des lutheriſchen Lehrbegriffes findet er vertreten von Agricola von Eisleben, von Oſiander, (von denen der Verfaſſer jenen einen falſchen Feind, dieſen einen falſchen Freund des Lutherthums nennt) von den Myſtikern in und außer der neuen Kirche, von Melanchton, als dem Urheber des Synergismus. Der Verfaſſer nennt ihn auch das Organ des formalen, wie den Lu-

ther das Organ des materialen Princips. Merkwürdig iſt folgende Äußerung:

»Melanchtons Synergismus, als Lehre von der Gnade und Freyheit kömmt ſchon vor in der 2. Auflage ſeiner loci theologici im Jahre 1535, ohne Beanſtändigung ſelbſt von Seite Luthers. Zehn Jahre nach Luthers Tode wird von Pfeffinger und Striegel das wiſſenſchaftliche Moment auf den Boden der kirchlichen Lehre herübergezogen und hier verurtheilt,« und (wie wir aus dem Munde Paſtor Schellings vernommen) mit Recht!

Welches Recht wird er wohl der proteſtantiſchen Wiſſenſchaft in der Zukunft angedeihen laſſen?

Wird dasſelbe auf einem feſtern Fundamente ſtehen als auf dem der gegenſeitigen Billigkeit: Wir haben einſt Euch als ſymboliſirende Theologen ſchalten laſſen, nun laßt auch Uns als ſpeculative Theologen unſere Wege wandeln?

Und werden Jene gegen dieſe Freyzügigkeit nicht das bekannte Axiom geltend machen: **Summum jus, summa injuria?** Und wenn Es geltend gemacht würde; werden die Speculativen den Muth haben, auszurufen:

Fiat justitia, pereat mundus (Orthodoxiae antiquae)? Auch dies wird ſich zeigen, denn wir ſtehen bey der zweiten Hälfte der Schrift, die mit dem §. 16 beginnt unter dem Titel: Umkehrung des urſprünglichen Proteſtantismus.

Die Darſtellung derſelben ſtellt heraus:

1. Die Bedeutung des urſprünglichen —

2. Die Aufgabe des zukünftigen Proteſtantismus.

Jene lag in der Vorherrſchaft des materialen Princips in ſeiner unmittelbaren Glaubenserzeugung, die ſelbſt das formale Princip in ſeinem Hervortritte materialiſirte; indem der bloß formale Satz: Schrift iſt alleinige Auctorität des Glaubens, nun in den materialen umgeſetzt wurde: Alles in der Schrift iſt Glaubensſache.

Mit dieſem Satze aber ſoll das materiale Princip ſein Todesurtheil und zugleich das Zeugniß der Volljährigkeit des formalen Princips unterzeichnet haben. Wie ſo?

»Soll nähmlich der Glaube mehr in ſich aufnehmen als ihm ſeinem Weſen nach zuſteht; ſo muß Er ſich über ſeine Thätigkeitsſphäre hinaus ausdehnen, und dadurch Sich in ſeiner Einfachheit und Integrität zerſtö-

ren.« Dieſe Simplicität beſteht darin: »daß der Glaube nur Organ iſt zur Aufnahme des Evangeliums (des Erlöſungsfactums) die ſich einſtellt durch einen Prozeß im Gemüthe. Als Organ aber iſt Er nicht fähig: die hiſtoriſche Entſtehung jenes Factums und Glaubens-Objectes in ſich aufzunehmen, die für ihn immer nur eine Vorausſetzung bleibt. Denn zu jener Entſtehung gehören auch die Bedingungen derſelben (wie z. B. die zwey Naturen in Chriſto, wovon die Göttliche ſogar die Trinität Gottes vorausſetzt). Dazu kömmt noch: daß mit dem Abſterben des ſubjectiven Glaubens die Schrift zugleich aufhört, alleinige Auctorität in Glaubensſachen zu ſeyn. Denn die Schrift hatte ihre Sanction nur vom materiellen Principe, da ſein Product (der Glaube) Chriſtum in der Schrift fand, und nur deßhalb dieſe ihm als alleinige Auctorität galt. Auf der andern Seite aber konnte die Schrift ſo wenig als das zweite Princip aufgegeben werden. Jene bedurfte daher einer neuen Stütze, und dieſe fand Sie in dem äußern Dogma von der Inſpiration der heiligen Schrift.«

In dieſem Dogma erblickt daher der Verfaſſer das erſte Zeichen: daß der Proteſtantismus (nach Auf-

lösung seines ursprünglichen Wesens im lebendigen Glauben) sich ganz allein auf das formale Princip stütze, mithin zugleich das Zeichen von der wahren Aufgabe des zukünftigen Protestantismus. Als man anfing, heißt es, den göttlichen Ursprung der Schrift zu beweisen, da war die erste Herrlichkeit des Urprotestantismus schon vorüber.

Sic ergo transiit gloria mundi (novi)? kann der Katholicismus fragen, und muß es höchst anmaßend finden, wenn man es seinem Willen ins Gewissen schiebt: daß er an den neuen Glauben nicht glauben, kein Vertrauen zu ihm fassen kann. — Was für ein Glaube ist dieser, der nach langer Herrschaft über das formale Princip, alsbald seinen Geist aufgibt, wo er dem zweiten Principe eben so dienen soll, wie dieses zuvor ihm unterthan gewesen? Wo bleibt hier die Reciprocität in dem gesetzlichen und allmähligen Herrschaftswechsel zweyer Principe im religiösen Leben? — Und wenn man auch in dieser Gesetzlichkeit auf das Moment des Gleichgewichtes beyder Principe verzichten wollte; so muß doch das Moment der abwechselnden Unterthänigkeit für beyde Principe festgehalten werden, und darf auf keine Weise

gegen die abſolute Alleinherrſchaft des einen, mit Verzichtleiſtung auf all und jeden Einfluß des andern als eines dienenden, vertauſcht werden. Es iſt dieſe Willkür in der Gradbeſtimmung des Steigens und Fallens zweyer Factoren deſto auffallender; da doch der Verfaſſer dem Umſtande: daß das materiale Princip in den Lehrbegriff »als Kern und Stern« deſſelben aufgenommen worden ſey, eine hohe Bedeutung deßhalb beylegt: weil dann die ſpätere Wiſſenſchaft keineswegs den Stoff neu zu conſtruiren, ſondern denſelben bloß zu reconſtruiren brauchte, womit zugleich der Einfluß des bereits gegebenen Stoffes auf die wiſſenſchaftliche Reconſtruction anerkannt wird.

Obige Willkür läßt ſich daher nur begreifen als Einleitung zur Willkürherrſchaft der ſpätern Wiſſenſchaft, die ſich ſo wenig um den urſprünglichen Glauben bekümmern mag, als dieſer im Urſprunge des Proteſtantismus das Wiſſen der Vernunft reſpectirt hat.

Dieſe Willkür offenbart ſich hier ſchon darin: daß der Glaube (als Wirkung des erſten Princips) auf einmal das Organ genannt wird zur Aufnahme des Evangeliums als eines Erlöſungsfactums, da er doch früher

als die Aufnahme des Heilsgutes galt, bey welcher aber der Geiſt ſelber in ſeiner Bedürftigkeit und in ſeinem Verlangen, als das Organ vorgeſtellt werden mußte.

Von dem Wiſſen des Geiſtes um die Realität dieſer ſeiner Endlichkeit, (vom Selbſtbewußtſeyn des Geiſtes, in welchem Er zugleich an Sich ſelber als Princip ſeiner Erſcheinungen glaubt) würde nun auch der Glaube an die Realität der unendlichen Abhülfe abhängen, und es wäre gewiß nicht zu befürchten: daß die Forderung an den letztern Glauben: Sich zu ſtrecken und zu dehnen über das Heilsgut hinaus bis zur Zweiheit der Naturen in der Heilsurſache, und von da bis hinauf in die Trinität (in der der Logos das zweite Moment in der Perſönlichkeit des Abſoluten iſt) — es wäre nicht zu fürchten: daß der Glaube in dieſer Ausdehnung eine Folter erleben und auf ihr den Geiſt aufgeben würde. Denn mit dem Glauben des Geiſtes an Sich als creatürliches Princip ſteht ja auch der Glaube an Gott als reale Weltcauſalität im dialectiſchen Zuſammhange.

Ein anderes wäre es freylich: wenn etwa der Geiſt ſeinen Gottesgedanken, dem aufgenommenen Heilsgute d. h. dem chriſtl. Glauben allein zu verdanken hätte. Hier wäre es

allerdings mehr als möglich: daß ihm das Heilsgut und deſſen Urſache (Chriſtus) vor allem, und hinterher erſt die Urſachen von Beyden zum Bewußtſeyn kämen, und es wäre ihm dann auch nicht zu verargen: wenn er beym Heilsgute und deſſen Urſache ſtehen bliebe, ohne ſich um dieſe als den Sohn des lebendigen Gottes zu bekümmern in der Angſt: daß bey dieſer Extenſion der Glaubenskraft ihre Intenſivität zu Schaden kommen könnte.

Eine andere nicht gleichgültige Frage des Katholicismus an dieſer Stelle iſt dieſe: Ob ſolch ein verrenkter und halbtodter Glaube, wenn er ja noch ſein Leben friſten wollte, ſich nicht wird bequemen müſſen (gleich dem katholiſchen) zum Fürwahrhalten deſſen, was er früher ohne dieſem ſchlechtweg geglaubt hat? Die bejahende Antwort iſt ſehr wahrſcheinlich: denn wir finden als die Wirkung von dem Einfluße des materialen auf das formale Princip, die Verknöcherung des Lehrbegriffs aufgeſtellt. Es tritt nähmlich in der evangeliſchen Kirche ein Zuſtand ein unter dem Nahmen: »Neues Pabſtthum und neue Scholaſtik,« jedoch mit dem zugeſtandenen Unterſchiede: »daß die neue Scholaſtik nicht die ſpeculative Productivität beſaß, wie

die alte, da dieſe nicht vom todten Buchſtaben der Schrift, ſondern von der katholiſchen Kirche in ihrer Realität beherrſcht wurde.«

Es erinnert dieſes humane Zugeſtändniß ſehr an ein anderes in unſern Tagen oft wiederholtes, nach welchem dem lebendigen Pabſtthume vor dem papiernen im Symbolzwange, der Vorzug eingeräumt wird; da nähmlich dort eine gebildete Perſönlichkeit die vermittelnde Macht iſt zwiſchen der Vergangenheit und der Gegenwart im Verſtändigungsprozeſſe über den Schriftinhalt; hier aber eine kalte Formel.

Es wird auch nicht ſelten dieſer Zuſtand in der evangeliſchen Kirche mit dem ähnlichen in republicaniſchen Staaten verglichen, in denen die Herrſchaft des veralteten Geſetzes als der vermittelten Macht, nicht ſelten durch gewaltſame Revolutionen abgeſchafft, hiemit aber der Staat ſelber geſtürzt wird. Verſteht nun unſer Theologe unter dem Worte Realität der Kirche die lebendige Vermittlung der intelligenten Gegenſätze im Intreſſe der Glaubenslehre (ſey es nun in der Form der allgemeinen Concilien, oder ohne dieſen durch die Centralgewalt unter Berathung mit ihrem Con-

ſiſtorium), ſo iſt dagegen nichts Erhebliches einzuwenden, obſchon noch nicht Alles in Rechnung gebracht iſt.

Jene Realität iſt nähmlich nicht bloß in der Natur des creatürlichen Geiſtes in den Gliedern der lehrenden Kirche; ſondern auch in der des heiligen Geiſtes zu ſuchen, unter deſſen Einfluſſe dieſe ſteht, da dieſer ſie in der Forſchung nach Wahrheit, nach der Verheißung des Herrn auch in alle Wahrheit zu leiten hat. Und ſo wenig von jener Leitung die freie Forſchung überflüßig; ſo wird auch jene Leitung von der Forſchung nicht unnütz gemacht. Jene ertheilt ſelbſt in dem Falle ſubjectiver Gewißheit, dieſer doch den Character objectiver Sicherheit. — Und ſo gab es allerdings ſelbſt im Mittelalter Zeiten, wo die freye Forſchung und durch ſie die ſpeculative Production in der alten Kirche blühte.

Es war dies die Zeit des noch überall herrſchenden Glaubens an den höhern Beyſtand der lehrenden Kirche, den ſelbſt die einzelne Haereſie in Theſi unangefochten ſtehen lies. Man fürchtete in dieſer Vorausſetzung ſelbſt die ungewöhnlichſte Aufregung der forſchenden Geiſter nicht, in der Hoffnung: daß dieſe eine

Auctorität mit dem göttlichen Rechte ausgerüſtet: das Hieher und Nicht weiter auszurufen, nicht von ſich weiſen würden.

Allein eben ſo gewiß iſts: daß jene Furchtloſigkeit mehr von einer Maxime, und weniger von dem Pflichtgefühle (der Achtung vor dem Rechte des freyen Geiſtes) getragen wurde, wodurch allerdings eine Unſicherheit in dem Kirchenregimente ſich einſtellte, indem was heute von dem Oberhaupte zugeſtanden, morgen von ſeinem Nachfolger wieder zurückgenommen werden konnte.

Die Maxime nun zum Rechtsgrundſatze zu erheben in der Anerkennung der Auctorität des freyen, neben der Auctorität des göttlichen Geiſtes, dies war allerdings eine Aufgabe, welche von der Providenz dem Zeitalter der Reformation zur Löſung anvertraut war, an welche aber Niemand weniger als die Reformatoren ſelber dachten; die jetzt eben ſo deſpotiſch gegen Andersdenkende verfuhren, wie zuvor die Inquiſition. (Zum Belege dient das harte Schickſal, was der Spanier Servede unter Calvin erlebte). Dies wird nun heut zu Tage zwar nicht mehr in Abrede geſtellt, aber auch nur als katholiſcher Überreſt in der neuen Kirche gedeutet,

ſtatt dieſen Überreſt als antique Gedankenmacht zu würdigen, deſſen ſich das chriſtliche Europa als Teſtamentsexecutor vorchriſtlicher Bildung, nicht plötzlich entſchlagen konnte.

Die Reformation vindicirte nun den Individuen, was ſie ſoeben der Totalität der lebenden Kirche entriſſen hatte, d. h. den Einfluß des heiligen Geiſtes, welchen ſie ſogar zum perſonbildenden Principe im natürlichen Menſchen erhub (um mich eines beliebten Ausdruckes der Gegenwart zu bedienen); hiemit aber den creatürlichen Geiſt des Menſchen in ſeiner Auctorität gegenüber der Auctorität Gottes, nothwendig läugnen mußte.

Dieſe Willkürherrſchaft der Subjectivität unter der Signatur des heiligen Geiſtes in der neuen Kirche, konnte nicht ohne Rückwirkung auf das alte Kirchenregiment bleiben. In ihm ging die frühere Liberalität ſelbſt als Maxime unter. Die freye Bewegung verlor das Vertrauen und leicht war es von Nun an, den intendirten Fortſchritt als Neuerung zu verdächtigen. Die Verflüchtigung des Gegebenen in der Offenbarung auf der einen Seite, hatte auf der andern die Verſteinerung

des Errungenen zur Folge, eine Kopfwunde, die die Reformation dem Katholicismus geſchlagen, und die von der Staatspolitik nicht ſelten als Fontenelle behandelt wurde, um katholiſches Gehirn vor plötzlichem Wahnwitz zu bewahren. Jener Wunde möge ſich der Proteſtantismus unſerer Tage wohl erinnern, wenn es ihm Ernſt iſt mit ſeiner Aufgabe und ihrer Löſung, an der auch der Katholicismus ſich betheiligen ſoll.

Was überdies die Schule im neuen Pabſtthume betrifft, ſo verdient ſie wohl den Nahmen neue Scholaſtik; aber auch nur inſofern, als ſie ſich von der alten dadurch unterſchied: daß ſie das Element der antiquen Speculation (die Begriffsherrſchaft) reiner hervorhob und einſeitiger ausbildete, und daher auch die Gnade Gottes Alles in Allem ſeyn und wirken lies; während die alte Scholaſtik, neben dieſer — die Vernunft und Freiheit des Menſchen zugleich mitlaufen lies, ohne das Verhältniß beyder Elemente zu einander, aus dem Grundgedanken der Offenbarung alter und neuer Zeit von der Creation — beſtimmt und gerechtfertigt zu haben, welche ſelbſt vom Engel der alten Schule (Thomas von Aquin.) nur begrifflich gedeutet wurde, wenn er ſagt:

Nomine creationis designamus emanationem totius Entis a causa universali, quae est Deus. Von ſolch einer Creation mußte Er ſodann freilich behaupten: Mundum coepisse, sola fide tenetur.

Nach dieſer Berichtigung kehren wir zum Verfaſſer zurück, der uns jetzt mit der Reaction gegen das neue Pabſtthum und ſeine Scholaſtik als ſymboliſche Orthodoxie bekannt macht, ſowohl von Seite der poſitiven als rationellen Theologen. (von §. 18 bis §. 22.)

Auf jener Seite werden uns als Wortführer aufgeführt: Quenſtädt, Calixtus, und Spener.

Auf dieſer ſind die Vertreter der damals ſogenannten natürlichen Theologie: Baumgarten, Reimarus und Leſſing.

Dieſer Reaction auf deutſchem Boden kam der Deismus Englands und Frankreichs zu Hülfe, der die Orthodoxie zwar deſtruirte, aber auch die Emancipation des formalen Princips (der Schriftauslegung) von der ſymboliſchen Orthodoxie herbeyführte; ſo daß ſofort die Theologie nur von der Schrift allein ausgehen konnte.

Als Männer von Einfluß auf dieſen Ausgang wer-

den genannt: Erneſti als Vater der hiſtoriſchen Interpraetation und, Semler als Vater der kritiſchen Schriftforſchung. An dieſem wird verzüglich gerühmt: daß er die Theologie über die Gefahr hinüber brachte, dem engliſchen und franzöſiſchen Atheismus (unter Friedrich dem Großen) zur Beute zu werden; und daß an ſeiner Perſönlichkeit die Wogen der Untheologie und Unphiloſophie eines Bahrdt und Nicolai zerſchellten. — Endlich Storr und ſeine Schule, welche die Orthodoxie ſtützte, durch die Aufſuchung der äußern Zeugniſſe für die Ächtheit der heil. Schriften, die ſie an die Stelle des bereits gefallenen Dogmas von der Inſpiration zu bringen verſuchte.

In dieſem Abſchnitte (von §. 18 bis §. 22) äußert ſich der Verfaſſer auch über die Bedeutung des Supranaturalismus und Rationalismus. Und wenn Er jenen den Rationalismus im Dienſte der Orthodoxie nennt, ſo gilt Ihm dieſer als die natürliche Theologie ſelbſt, weil dieſe nichts anders geweſen ſey als die Vernunft in ihrem formalen Vermögen, das ſeinen realen Inhalt im kirchlichen Syſteme fand. Daraus erklärt er nun: wie die natürliche Theologie im Bunde mit der

Speculation Wolfs die Orthodoxie gegen die antichriſtliche Zeit-Philoſophie eine Zeitlang in Schutz nehmen konnte; bis jene endlich mit der Philoſophie Kants eine Verbindung einging und beyde mit vereinten Kräften das kirchliche Syſtem beſtritten.

Jene erſte Allianz der Philoſophie mit der natürlichen Theologie befremdet den Verfaſſer ſo ſehr, daß Er (S. 102) jene einer beſondern Unterſuchung unterwirft in der Frage: Warum begibt ſich die Philoſophie (in Wolf) ihrer Selbſtſtändigkeit und tritt in den Dienſt der natürlichen Theologie?

Seine Antwort iſt in Kürze dieſe: Im wolfiſchen Syſteme concentrirt ſich die bisherige Entwicklung der Philoſophie ſeit Carteſius, der den Begriff des nothwendig Exiſtirenden (der Subſtanz) als einen Fundamentalgedanken in die Philoſophie einführte. Dieſer Begriff aber war noch bey Carteſius involvirt in dem ontologiſchen Beweiſe vom Daſeyn Gottes, folglich auch in ſeiner natürlichen Theologie.

Nach den verunglückten Verſuchen eines Spinoza und eines Leibnitz: aus dem Subſtanzbegriffe ein Sy-

ſtem zu entwickeln, fiel derſelbe Begriff wieder der Ontologie, und ſomit der natürlichen Theologie anheim.

Nach ſolch einer Antwort muß man ſich wundern: Warum es unſern Paſtor nicht ungleich mehr befremdete: daß das formale Princip in ſeiner Losgeriſſenheit vom materialen (das die Entwicklung des Lehrbegriffes beherrſcht hatte und in welcher Jenes verkündigen mußte: Alles in der Schrift ſey Glaubensſache) doch noch zu einer natürlichen Theologie gekommen ſey, als daß dieſe Theologie mit der Speculation gegen eine antichriſtliche Philoſophie ſich verbunden habe? Sollte Er vielleicht im Stillen den Gedanken hegen: daß das Schriftprincip ſich wenigſtens indirecte für das Daſeyn einer natürlichen Theologie als Bedingung der hiſtoriſchen Offenbarung (die es nur mit der Erlöſung des natürlichen Menſchen zu thun hat) erkläre?

In dieſer Vorausſetzung aber ſollte der Verfaſſer zugleich eingeſtehen: daß der urſprüngliche Proteſtantismus zu weit gegangen ſey, wenn er in ſeinem Lehrbegriffe dem natürlichen (unter dem Sündenfalle ſtehenden) Menſchen alle Fähigkeit für die Erkenntniß und das Bekenntniß Gottes und göttlicher Dinge abſprach,

und jene erſt mit der Aufnahme des dargebothenen Heilgutes d. h. mit dem Glauben (als unmittelbares Erzeugniß des erſten Princips) in den Menſchen einziehen läßt. (Der Verfaſſer denkt hierüber freylich anders, wenn er den Glauben zugleich als ein vom freyen Geiſte vermitteltes Erzeugniß gelten läßt.)

Bey weiterer Unterſuchung würde er gefunden haben: daß die natürliche Theologie nichts anders geweſen ſey, als ein vom Urproteſtantismus beſeitigtes Element der alten Scholaſtik, welches ſich wieder gegen die neue Scholaſtik Geltung zu verſchaffen wußte, und zwar als rationales gegen das irrationale Moment des neuen Pabſtthums. — Er würde auch gefunden haben: daß die natürliche Theologie nicht die Vernunft als bloß formales Vermögen ſey, das all ſeinen Inhalt aus dem Syſtem der neuen Kirche (oder der Offenbarung überhaupt) nehmen müſſe. Denn die alte Scholaſtik erklärte den Gottesgedanken in der Vernunft des Menſchen als einen angebornen Begriff, deſſen Inhalt das aller realſte und daher das allervollkommſte Weſen ſey. Wo aber Realität, da iſt nicht bloße leere Formalität. In dieſer Einheit von Form und Inhalt faßte ſelbſt Car-

teſius den angebornen Gottesbegriff auf, von dem er ſogar das Wiſſen um jede andere Realität und Vollkommenheit abhängig ſeyn lies.

Es iſt daher auch als eine hiſtoriſche Unrichtigkeit anzuſehen: wenn der Verfaſſer den Subſtanzbegriff von Carteſius in die Philoſophie eingeführt glaubt. Carteſius hat wohl dem Dualismus der Subſtanzen im relativen Daſeyn, in der Philoſophie Haltung verſchafft, die aber den Subſtanz-Begriff ſelber ſchon vorausſetzte.

Dieſer Dualismus ſchlug ſchon in Spinoza in den Monismus um, und zwar conſequent deßhalb: weil Carteſius unterlaſſen hatte: das Verhältniß der beyden Subſtanzen im relativen Daſeyn zur abſoluten (allerrealſten) Subſtanz zu beſtimmen. Wo aber Monismus in der Form des logiſchen Begriffs, da iſt nothwendig auch der Pantheismus, der ſich mit dem Chriſtenthume (in ſeiner Lehre zunächſt von der Sünde als freier That des Menſchen und von der Erlöſung desſelben als freyer That Gottes und des Menſchen zugleich, zuletzt aber auch von der Weltſchöpfung als freyen That Gottes) auf die Dauer nicht verträgt.

Und dieſe Unverträglichkeit erkannte Leibnitz, der

es daher unternahm: die Philoſophie von Neuem zu Fundamentiren in einem Monadismus, der den Subſtanzbegriff nicht mehr in der Form der nummeriſchen Einheit, ſondern in der der Vielheit unter einer Urmonas auffaßte, welche unter den zahlloſen Weltvorſtellungen (als Inhalt ihrer Intelligenz) die beſte auserwählt und verwirklicht (erſchaffen) hatte durch einen Act ihres allmächtigen Willens zwar, aber auch zugleich durch Specification ihres eigenen Weſens *). Auf dieſe Weiſe ſollte die Weltſchöpfung und in dieſer Welt die Sünde und die Erlöſung, im Sinne der göttlichen Offenbarung ihre wiſſenſchaftliche Rechtfertigung finden. Daß auch dieſe Weltanſicht weſentlich eine ſcholaſtiſche im alten Style war, wird Niemand läugnen, der dem Inhalte jener tiefer auf den Grund geſehen; neu war nur die Form, die aber nicht hinreichte: das Blatterngift der alten Scholaſtik in ihr unſchädlich zu machen.

Jenes äußerte ſich zunächſt als Dogmatismus in

*) Dieſe Specification wurde Effulguration genannt, zum Unterſchiede von der frühern, unter dem Nahmen Emanation. Jene wird daher auch Emanation auf trockenem Wege genannt.

der wolfischen Systematisirung des leibnitzischen Entwurfs, der (wie die Scepsis des sogenannten Empirismus unter Hume) von Kant gestürzt wurde, der wie einst Carteſius, abermal radical verfuhr, und wie dieſer, in der gangbaren Philoſophie aufräumte. Auch unſer Theologe verweilt bey dem Kriticismus Kants und ſeinem Einfluße auf die natürliche Theologie — als einen nachtheiligen wie wir bereits gehört — und noch weiter vernehmen müſſen.

Folgende Bemerkung mag unſer Referat über die vorkantiſche Philoſophie im Bunde mit der natürlichen (rationellen) Theologie ſchließen.

Merkwürdig bleibt es: daß wie die alte Scholaſtik mit einer doppelten Wahrheit (einer philoſophiſchen und theologiſchen endigte); ſo auch die neue Scholaſtik im neuen Pabſtthume mit einer doppelten Wahrheit innerhalb der Offenbarung ihr Leben begann. Luther unterſchied nähmlich zwiſchen einer gewöhnlichen und einer außerordentlichen (geheimen) Wahrheit in der heiligen Schrift. (*)

(*) Er unterſchied zwiſchen Deus praedicatus (revelatus — incarnatus) und Deus absconditus oder zwiſchen

Dorthin zählte Er alle jene Ausſagen, die zu ihrer Vorausſetzung die Freiheit des Willens hatten, welche alſo nicht zu dem Inhalte der geheimen Offenbarung gehörten, unter deren Schutze Er die Alleinherrſchaft der göttlichen Gnade und die Knechtſchaft des menſchlichen Willens (servum arbitrium), der Welt als vergeſſene Lehre verkündigte. Jenes frühere Ungethüm in der Gedankenwelt war es, was einen Carteſius herausforderte: dem großen Gedanken Auguſtins von der Einen Wahrheit empiriſch auf die Spur zu kommen, die ihn auch diesmal weiter führte, als ſeinen Vorgänger in der Erkenntnißtheorie (wie bereits Oben erwähnt wurde).

Wird Kant es ſeyn, der gegen das zweite Ungeheuer, gegen eine Offenbarung die nichts offenbart, auftritt?

Der Verfaſſer nennt ihn den Binder des Proteſtantismus, weil er den Dogmatismus der wolfiſchen Philoſophie und die natürliche Theologie ſtürzte und ſo die Vernunft erlöſte, die zuvor erlöſt ſeyn mußte, ehe

---

verbum Dei et Deus ipse. Er ſagt: Multa vult Deus quae verbo suo non ostendit sese velle. Sic non vult mortem peccatoris verbo scilicet, vult autem illum voluntate illa inperscrutabili. (De servo arbitrio.)

ſie das formale Princip aus der Abhängigkeit von Symbolglauben befreyen, dafür aber ihm die Abhängigkeit von der Vernunft und ihrem Syſteme vindiciren konnte, aus dem die heilige Schrift hervorgegangen und deßhalb aus beiden allein zu begreifen iſt. — Allein dieſe Erlöſung von Seite Kants erſcheint, nach der Darſtellung des Verfaſſers ſelber, als eine ſehr beſchränkte. »Die Vernunft blieb immer noch im Formalismus ſtecken, ſo lang ihr Verhältniß zu den Dingen der Außenwelt, nur als eines der aprioriſchen Formen zu den apoſterioriſchen Erſcheinungen angegeben wurde und deßhalb über dieſen Gegenſatz nicht hinaus kam, und das Anſich der Dinge ihr immer unzugänglich bleiben mußte.«

Es wird daher auch ganz richtig bemerkt: daß dieſe Transcendenz nur vom Subſtanzbegriffe geleiſtet werden konnte; da die Subſtanz als Princip von Erſcheinungen ein Unſinnliches iſt, das über die Erſcheinung hinaus liegt und deßhalb den eigentlichen Inhalt für die Vernunft liefert; daß ferner mit dieſem Inhalte erſt die Vernunft eine conſtitutive (nach dem Ausdrucke des Verfaſſers eine progreſſive) werde, nicht mehr bloß eine regulative (regreſſive) ſey. Denn nach Kants theoreti-

ſcher Philoſophie fiel nicht bloß der Subſtanzbegriff, ſondern auch der Ichgedanke unter die aprioriſchen Stammbegriffe (Categorien), deren Beſtimmung in der Regulirung des materiell Gegebenen in der Erfahrungswelt aufging. — Es iſt nicht leicht zu erklären: Warum dieſer Panegyriker des kantiſchen Verdienſtes um den Proteſtantismus — die Kritik der practiſchen Vernunft ganz umgeht, die doch, unter Vorausſetzung des bewieſenen categoriſchen Imperativs, zu den Poſtulaten: Freiheit, Gott und Unſterblichkeit führte, auf denen ſodann der Rationalismus der proteſtantiſchen Kirche ſein Gebäude aufführte, dem auch Niemand den Vorwurf machen kann: daß ihm die Emancipation des formalen Princips von dem materialen nicht gelungen ſey. — Oder ſollte der Verfaſſer vielleicht jenes Verdienſt mehr der Entwicklung der kantiſchen Grundlegung, als dieſer ſelber zukommen laſſen? So ſcheint es, indem Er nun auf Fichte und Schelling übergeht, die beyde glücklicher als Kant in Verfolgung ihres Zweckes geweſen ſeyn ſollen. So ſoll Jener den Subſtanzbegriff poſitiv (nicht bloß negativ) vorbereitet haben, da aus der Selbſtpoſition des Ichs, directe das lebendige Subjectobject hervorgegangen ſey; Schel-

2840998

ling aber hierauf den Subſtanzbegriff factiſch ans Licht gezogen haben, in der methodiſchen Production des Natur- und Geiſterreichs aus der Subſtanz. Dieſer Prozeß, heißt es, lag in der Subſtanz ſelber, die von der Natur als ihrem Objecte zum Geiſte als ihrem Subjecte fortging, ja über beyde Sphären hinausgriff. In dieſem univerſalen Weſen ſoll nun erſt die Philoſophie ihr Vernunftideal gefunden haben, worin Sie zugleich erkennt: daß die Welt, in Vergleich mit jenem Ideal, das Nichtſeyende ſey. Jenes Seyende aber ganz in ihren Beſitz zu bringen, dahin ſey von Nun all ihr Streben gerichtet geweſen.

Hat Sie aber dieſes Streben auch erreicht?

In der Beantwortung dieſer Frage kömmt der Verfaſſer endlich auch auf Hegels Leiſtungen zu ſprechen; ohne ſeinen Namen zu nennen. Er meint: die Dialectik nach Kant hätte zu zeigen gehabt: wie die Vernunft — obwohl conſtitutiv in Bezug auf das Weltganze — doch nur regulativ verfahren könne in Bezug auf das Vernunftideal als das Überſinnliche. Sie habe ja ſelber das Weltganze (zu der ſie ſelber gehörte) im Vergleich mit dem Überweltlichen, als nichtſeyendes

erkannt. — Factiſch aber ſey in der Geſchichte das Gegentheil von jener Dialectik eingetreten. Sie habe ſich conſtitutiv betragen deßhalb, weil Sie Gott als das über die Welt hinausgreifende Subjectobject wirklich erkannt hatte; womit ihr aber auch der Mißverſtand nahe gelegen ſey: Als ſey der — in ſeiner logiſchen Realität wirklich gefundene Gott — auch ſchon in ſeiner objectiven Realität gefunden. Sie aber habe nicht bedacht: daß jener Gefundene nur eine Finalurſache, deßhalb aber noch kein Gott ſeyn könne. Wie ſo nicht? »Ein Gott der ankömmt, nachdem Alles vorüber iſt, alſo nicht ankömmt um zu wirken, ſondern um ſich zu vergnügen, iſt kein Gott.« — »Zugleich unterlief eine Vermiſchung des Unſinnlichen und Überſinnlichen, indem man beydes im Begriffe des Abſoluten verſchwimmen ließ *). Die Vernunft galt nicht bloß für abſolut in ihrer Herrſchaft über das Sinnliche, ſondern auch für ſchlechtweg abſolut. Hat die Vernunft Gott erkannt, hieß

(*) Der Verfaſſer meint hier wohl den Begriff von Abſoluten als der Einen Weltſubſtanz, die in der Welt als unſinnliches, über derſelben aber als überſinnliches Princip gedacht wird.

es; ſo iſt Er ſelber nichts als Vernunft, wenigſtens iſt Er für dieſe nichts Transcendentes. Die Vernunft aber faßt Alles im Begriffe, dieſer aber hat nicht bloß die Sache zu ſeinem Inhalte, ſondern iſt die Sache ſelber. Alſo iſt die Explication des Begriffes, die Explication Gottes ſelbſt und Gott als der abſolute Geiſt iſt die höchſte Categorie.« Unverſtändliche Schreibart, wird noch bemerkt, lies jedoch dieſes Reſultat nicht allgemein werden. — Vorzüglich aber mag Jene, wie Figura zeigt, die Theologen abgeſchreckt haben; ſonſt könnten dieſe unmöglich den letzten Baumeiſter tadeln, daß er den angefangenen und unterbrochenen Bau der Identitätslehre unter eine Kuppel brachte, der ſich nun ausnahm wie eine Peterskirche auf proteſtantiſchem Boden. Sie könnten noch weniger tadeln: daß derſelbe in der Einen (abſoluten) Subſtanz den Begriff, als den spiritus rector in jeder Sphäre ihrer Subjectivirung, erſpäht habe; da Sie ja ſelber nur Ein Denken (das begriffbildende) als Bethätigung der Einen Subſtanz anerkennen. Gibts aber nur Eine Subſtanz und Eine Gedankenmacht (den logiſchen Begriff) in ihr; ſo wird auch der genießende Gott kein anderer ſeyn können als der

Wirkende, der in ſich Zurückkehrende kein anderer als der von ſich Ausgehende. — Doch von größerer Wichtigkeit iſt das vom Verfaſſer angegebene Mittel, jenen Mißgriff zu verbeſſern.

»Das Ende der bisherigen Philoſophie (das ſchlechthin Seyende als Überweltliches) muß zum Anfange gemacht werden. Denn Dieſes iſt nur eine bloß negative Macht, die erſt poſitiv wird, wenn Sie von Sich als einem Überweltlichen fortſchreitet zum Weltlichen. Auf dieſem Wege wird Sie auch das theologiſche Problem löſen: die chriſtliche Offenbarung (wie alles Transcendente) zu begreifen aus einer Vorausſetzung (Prämiſſe), die bisher dem formalen Principe des Proteſtantismus gefehlt hat. Denn die Schrift beſitzt weder einen Inhalt für den gewöhnlichen Verſtand, noch iſt Sie ein Syſtem mit ſeinen Vorausſetzungen, aus denen jener Inhalt begriffen werden könnte.«

In dieſen Äußerungen gibt ſich Paſtor Schelling als einen warmen aber ſchüchternen Anhänger und Vertheidiger der neu-ſchellingiſchen Philoſophie. Schüchtern nennen wir ihn deßhalb, weil Er mit jener Vorausſetzung (Prämiſſe) nicht herausrückt. Vielleicht that Er dies deß-

halb, weil Er ſie ohnehin als eine weltbekannte vorausſetzt. Allein, ſelbſt in dieſem Falle, ſieht er doch jene Vorausſetzung an als einen Schlüſſel für ein geſperrtes Schloß, und wer dieſes kennt, will auch jenen in Augenſchein nehmen. Dieſe Geheimthuerey bloß tadeln wir mit Fug an Ihm, nicht aber: daß Er ein ſchellingiſcher Theologe nach alter und neuer Identitätslehre iſt; da hierüber mit Niemanden zu rechten iſt, am wenigſten wenn der jedesmalige Anhänger kein geblendeter Partheymann iſt. Dieſer Vorwurf aber kann dem Verfaſſer nicht erſpart werden nach den wenigen Äußerungen zu ſchließen, die wir mitgetheilt und zum Theil auch gerügt haben.

Zu jenen gehört vor allem die Unterſcheidung der logiſchen von der objectiven Realität Gottes, zu welcher letztern von Jener aus, Hegel nicht fortgeſchritten ſeyn ſoll.

Wir können nicht wohl vermuthen: daß unſerm evangeliſchen Theologen (bey ſeiner Bekanntſchaft mit der Geſchichte der Philoſophie) Hegels Lehre vom objectiven Geiſte, der in der ſocialen Region der Menſchenwelt (in Staat und Kirche) ſich bethätigt, etwas Unbekanntes ſey; wohl aber: daß Er mit dieſen zwey

Productionen die Objectivität des Geiſtes nicht als erſchöpft anſieht, da ja die Kirche ſelber die hiſtoriſche Offenbarung Gottes (in der Form des Wortes und der Schrift) zu ihrer Bedingung hat; und daß Er deßhalb meint: jene Offenbarung hätte man wohl auch noch befragen ſollen, wenn man einen Aufſchluß ſuche über die objective Realität Gottes, unter der vorausgeſetzten Möglichkeit: daß ſie ganz anders als die logiſche ausfallen könne. Solch eine Möglichkeit aber kann nach unſerer Anſicht nur Jener vorausſetzen, der unter der logiſchen eine bloß abſtracte Realität verſteht, aus welcher ſich überhaupt kein Inhalt ableiten läßt; (am wenigſten aber der Reichthum der Natur in ihren drey Reichen, wenn unter jener abſtracten Realität die Naturſubſtanz verſtanden wird).

Allein in dem Falle jener Vorausſetzung wäre anderſeits der Schlüſſel zum verſchloſſenen Schriftinhalte doch nicht von der Philoſophie dem Theologen einzuhändigen, ſondern dieſer müßte jenen vielmehr aus der Schrift entlehnen, wenn Er auch denſelben, ohne Anleitung von Seite der Philoſophie, vielleicht nicht als einen ſpeciellen Hebel auffaßte und nach der Theorie des He-

bels zu handhaben wüßte. Wir müſſen daher unſern Theologen über dieſen ſtreitigen Punct noch allſeitiger vernehmen im §. 26, der ſowohl von der Wiſſenſchaft der Theologie als von der vollendeten Aufgabe des Proteſtantismus handelt.

Wir haben bereits gehört: daß die Schrift kein Syſtem ſey. Jetzt wird uns aber geſagt: »daß Sie ein Syſtem habe.« Wie löſt ſich dieſer Widerſpruch? Auf folgende Weiſe: »Die Schrift iſt kein ausgeſprochenes (aber doch ein ſtillſchweigendes) Syſtem.«

»Ihr Inhalt muß nähmlich einen Grund haben, der die einzelnen Momente des ganzes Heilsplanes unter einander verbindet, und deſſen Anfang vielleicht in die Schöpfung zurückläuft. Aus jenem Grunde heraus, ohne ihn je als Ganzes auszuſprechen, ſpricht die Schrift.«

Wie ſo? »Sie verkündet nur die Thatſache der Erlöſung, die Erklärung der Thatſache aber, tritt in ihr nur zufällig hervor. Mehr als dieſe zufällige leiſtet allein die Speculation. Von dieſer überkömmt nun die Theologie das Syſtem der göttlichen Offenbarung, d. h. den Schlüſſel, durch welchen die Schrift dem Verſtande völlig aufgeſchloſſen wird.«

Wir wiſſen einſtweilen genug, weil ſo viel: daß die Erklärung des Thatſächlichen von Seite ihrer Verfaſſer innerhalb der Schrift, ſich zu der Erklärung desſelben von Seite der Speculation außerhalb der Schrift, verhalte, wie das zufällige zum nothwendigen d. h. das particulare zum totalen Verſtändniſſe einer und derſelben Sache. Dieſe Totalität, wenn ſie nicht ein bloß formaler Complex, ſondern eine organiſche Einheit in der Vielheit iſt, muß freylich von einem Realgrunde als einer Cauſalität ausgehen, der ſich in den einzelnen Gliedern nur verwirklicht hat.

Was iſt nun aber dieſer Realgrund? Wie heißt er? Machen die zufälligen Erklärungen in der Schrift Ihn nicht nahmhaft?

Wir finden auf dieſe Fragen keine directe Antwort. Eine indirecte liegt vielleicht in der Stelle, die von der Theologie als einer völlig unabhängigen Wiſſenſchaft ſpricht, ſowohl von der Philoſophie, als vom Kirchenglauben und vom Schriftbuchſtaben; folglich auch unabhängig iſt vom äußerlichen Begriffe der Inſpiration (deſſen ſelbſt der Urproteſtantismus bedurfte.)

Dieſer Begriff ſcheint demnach eine doppelte Sei-

te zu haben, eine äußerliche für den Anfang, eine innerliche für den Abſchluß des Proteſtantismus. Denn es heißt ausdrücklich: »daß die Theologie die Inſpiration nicht negire, ſondern vielmehr affirmire, jedoch weder als mechaniſche noch als magiſche.« Auf die innerliche Seite derſelben fiele demnach nur eine Art dynamiſcher Inſpiration und zwar als eine Anticipation der Wiſſenſchaft, d. h. der philoſophiſchen Erklärung des Thatſächlichen in der Schrift. Denn S. 149 leſen wir: »der heilige Geiſt wirkte in den Apoſteln noch concentriſch; die ſpäteren Kirchen ſammt ihren Principien ſind daher nur Exponenten in der Verwirklichung und Entwicklung deſſelben Geiſtes.«

Was nun von den Principien der ſpätern Kirchen, das gilt auch von den zwey Principien des Proteſtantismus, folglich auch von der Philoſophie, auf welche das zweite formale Princip für ſeine Ausbildung angewieſen iſt.

Kurz: Es iſt ein und derſelbe Geiſt, der in den Verfaſſern der heiligen Schrift, wie in den ſpeculativen Auslegern derſelben ſich bethätigt. Und wahrlich! was könnte erfreulicher ſeyn, als dieſe neue Erde un-

ter einem neuen Himmel in der Wiſſenſchaft; wenn man nur nicht weiter fragen müßte: ob dieſer heilige oder göttliche Geiſt zugleich der menſchliche ſey, der mit der Seele als dem Principe der Leiblichkeit, den Einen creatürlichen Menſchen conſtituirt?

Daß uns auch darauf keine Antwort wird, darf uns nicht befremden, da unſer ſchellingiſche Theologe es nicht rathſam gefunden: Seine Leſer mit den Grundzügen des neuen Syſtems (mit dem Schriftſchlüſſel) bekannt zu machen.

Wir wiſſen wohl aus einer frühern Äußerung (in der Er die Confundirung des Unſinnlichen und Überſinnlichen im Abſoluten tadelte), daß er kein Freund ſey von der Anſicht: die Gott zur Weltſeele d. h. zum Realprincipe des Natur- und des Geiſteslebens macht; aber daraus folgt noch nicht: daß Er in gleichem Maße gegen jede Identificirung des menſchlichen mit dem göttlichen Geiſte proteſtiren müſſe. Der Verfaſſer ſpricht allerdings auch von einer Schöpfung, wenn er ſagt: »daß der Anfang des Heilplanes in die Schöpfung zurücklaufe« allein was verſteht Er unter Schöpfung und Erſchaffen als Thätigkeit Gottes. Wir wiſſen: daß

neue und alte Orthodoxie nicht ſelten eine Emanationsthätigkeit unter jenem Worte verſteckt.

Es bleibt uns jetzt nichts anders übrig, als noch die zweite Hälfte dieſes §. S. 151 um eine Auskunft anzugehen.

»Die Aufgabe des Proteſtantismus iſt: das zweite Princip (das den ſubjectiven Glauben begründet conſervirt) zu einem wirklich zweiten, d. h. zu einem unabhängigen vom Kirchenglauben und vom Schriftbuchſtaben zu machen. Der Glauben alſo: Chriſtus iſt mein Erlöſer, ſoll von der Erkenntniß: Wie Chriſtus ein Erlöſer geworden, getragen werden, ohne jedoch dieſen Glauben zu erſetzen. Dieſe Erkenntniß aber iſt die Einſicht in das Syſtem des Heilplanes, die das Subject in den Stand ſetzt: Die Folge aus ihren objectiven Prämiſſen (das Heilgut aus der Heilsurſache) zu begreifen, indem Es den objectiven Hergang ſeiner Entſtehung einſieht.«

Das Chriſtenthum iſt jetzt nicht mehr eine äußere Auctorität für das Glauben und Wiſſen; ſondern eine innere Auctorität (Gedankenmacht), denn das zweite

Princip begründet das Evangelium objectiv und zugleich frey — innerlich.«

Mit unſern Worten heißt dies: das Chriſtenthum iſt nicht bloß eine Auctorität, ſondern dieſe wird jetzt auch vom Geiſte als eine Auctorität erkannt, ohne daß dieſer Erkenntniß jene Auctorität ihr Daſeyn zu verdanken hätte. Dieſe Erkenntniß aber iſt ſchlechthin davon bedingt: daß der Geiſt ſelber ſich als Auctorität erkannt habe. — Paſtor Schelling fährt fort:

»Durch das zweite formale Princip erlangt ferner das erſte materiale Princip ſeine univerſale Wirkung wieder wie im Urproteſtantismus, und zwar in höchſter Kraft.« Und Warum?

»Weil beyde Principe jetzt nicht eine bloß ſubſtanzielle, ſondern poſitive Einheit ausmachen, durch welche die Predigt nicht mehr bloß als Erbauung, ſondern auch als Belehrung wirkt.«

Und hiemit hätten wir die Stelle gefunden, die uns die erwünſchte lang vermißte Auskunft gewährt. Das materiale Princip des Urproteſtantismus hat nähmlich den ſubjectiven Glauben unmittelbar gewirkt. Dieſer konnte keine freye That ſeyn, ſo lang der Proteſtantism wie

der Vernunft des Menſchen alle Fähigkeit für die Wahrnehmung göttlicher Dinge, ſo dem Willen alle Freythätigkeit in Bezug auf ſein ewiges Heil abſprach. Soll nun das zweite formale Princip in ſeiner Vollendung das erſte bloß reſtauriren und ſteigern ohne weſentliche Veränderung desſelben; ſo bleibt in Bezug auf das Verhältniß des Proteſtantismus zum Katholicismus Alles im Alten, wie einſt ſo jetzt. Wenn aber der Schlußproteſtantismus jetzt vom Glauben und ſeiner Begründung, wie von einer freyen That des Subjectes ſpricht; ſo verſteht er unter dieſer Freyheit doch nur die Freyheit der göttlichen Gnade oder des gnädigen Gottes, von dem Er allein, wie vormals die Allmacht ſo jetzt die Freyheit, als abſolute Qualität der abſoluten Subſtanz verkündet.

Eine Veränderung aber iſt auf dieſe Weiſe doch in der Reſtauration des materialen Princips vorgegangen und zwar in der Beſtimmung des Verhältniſſes zwiſchen Gott als abſoluten Geiſte und den menſchlichen Geiſtern. — Denn wie die alte Zeit ſich begnügte: daſſelbe Verhältniß zu beſtimmen als eines des vollkommenſten Weſens zum unvollkommenen oder des ganzen Weſens zu ſeinen

Theilweſenheiten, ohne ſich die Frage aufzuwerfen: Warum ſich Gott in dieſe Theilung Seiner ſelbſt eingelaſſen; ſo hat im Gegentheile der moderne und rationaliſirte Proteſtantismus, die Urſache hievon in dem Prozeſſe des göttlichen Lebens gefunden, deſſen Zweck die Selbſtverwirklichung der abſoluten Subſtanz iſt, welche ſie in dem Geiſterreiche gewinnt. Das alſo, was die alte Zeit die göttliche Gnade nannte, iſt das zum Fürſichſeyn erhobene abſolute Anſich.

Die ſonſt überweltliche göttliche Gnade wirkt daher nicht mehr Alles in Allem; ſondern nur mit der göttlichen Freyheit innerhalb der Welt.

Dieſe Sprache muß wenigſtens jene Parthey führen, die noch eine Transcendenz, ein überweltliches Daſeyn, neben dem Daſeyn Gottes in der Welt annimmt. Jene Transcendenz aber wird bereits von einer andern Parthey mit großer Conſequenz geläugnet. Dieſe lehrt: das abſolute Princip einmal eingegangen in die Welt, iſt auch in dieſer unwiderbringlich als numeriſche Einheit untergegangen, die jetzt nur noch in der Bruchform exiſtirt; und wie einſt die Gnade Alles, ſo wirkt jetzt die Freyheit Alles in Allem.

Eine andere Veränderung iſt, welche die proteſtantiſche Gegenwart mit dem Glauben vorgenommen.

Wir haben gehört: »daß die Erkenntniß den Glauben nicht erſetze.« Der Glaube, dem einſt die Kraft zugeſprochen wurde, ohne Werke ſelig zu machen, iſt zwar jetzt zur Erkenntniß geſteigert; allein dieſe reicht nicht mehr hin zur Beſeeligung. »Das Verſtehen des Evangeliums (S. 153) iſt noch kein Stehen im Evangelium, und vom Heilsgute wiſſen iſt noch kein Beſitzen.«

Sonderbar! der alte Glaube wurde ja als Aufnahme des Heilgutes characteriſirt; warum ſoll er zur Einſicht geſteigert, aufhören eine Aufnahme des Heilgutes zu ſeyn?

Und umgekehrt — wenn die Erkenntniß unfähig iſt zur Beſitzergreifung; wie konnte der Glaube als ſolcher ſchon die Aufnahme ſeyn? War aber der Glaube etwa nur ein Mittel, daß das dargebothene Heilsgeſchenk mir zugetheilt wurde von der Heilsurſache in Chriſto; ſo iſt auch der Glaube nicht mehr vom Wahrhalten, zu unterſcheiden, das zu ſeiner Vorausſetzung das Wahrnehmen (Aufnehmen) hat.

Kurz die Veränderung liegt in der Unterſcheidung

zwiſchen Glauben als bloß theoretiſcher und als zugleich practiſcher Vernunftfunction im kantiſchen Sinne, zwiſchen Glauben als Erkennen und zwiſchen ihm als Bekennen in Wort und That. Dieſer aber iſt der in Liebe thätige Glaube, dem daher in der alten Kirche die ſeligmachende Kraft zugeſchrieben wurde.

Dieſe Unterſcheidung aber als ſolche reicht noch nicht hin: den alten Gegenſatz beyder Kirchen auszugleichen. Es handelt ſich noch darum: Wie der Zuſammenhang beyder Thätigkeiten (des Glaubens und der Liebe) beſtimmt wird, ob jener der Nothwendigkeit oder der Freythätigkeit anheimfällt.

Nach Luthers Anſicht treten die guten Werke aus dem Glauben ſo nothwendig ein, wie die guten Früchte auf einem guten Baume. Ja der Glaube iſt es eigentlich, der jeden Einzelnen zu einem guten Baume im Garten Gottes macht. — Nach katholiſcher Anſicht dagegen iſt Erkenntniß und Glaube zwar auch eine Thätigkeit des Geiſtes, in welcher er als freyes Weſen ſich offenbart, wie denn auch nur der Menſch (nicht aber das Thier) glaubt, weil er weis, und weis weil er glaubt. Aber dieſe Offenbarung iſt von der andern in

der Liebe dadurch unterſchieden: daß dieſe nicht ohne Selbſtbeſtimmung des Willens (nicht ohne Act der Freythätigkeit) eintritt.

Alles unwillkürliche abſichtsloſe Wiſſen und Erkennen tritt zur Freythätigkeit in das beſtimmte Verhältniß: Als ein Erkanntes auch ein vom Willen Bekanntes zu werden, und jenes Wiſſen in dieſer Beziehung iſt das Gewiſſen. Dieſes aber (als Forderung an die Freythätigkeit oder Selbſtbeſtimmung) übt keine Zwangsgewalt auf den Willen aus, weil es ſonſt zu keinem Widerſpruche im Menſchen zwiſchen Erkennen und Bekennen, zu keiner Selbſtverurtheilung kommen könnte. Wo aber Gott in ſeiner Gnade einmal als der Glaubende in Mir gedacht wird, da iſt Er auch der Liebende in Mir. Und wo Er der Letztere nicht zugleich wäre; da dürfte dieſer Abgang den Einzelnen ſo wenig beängſtigen, als der Nichteintritt des Glaubens; da beydes einer Fremdherrſchaft nicht aber der Selbſtmacht des Menſchen anheimfällt.

Dieſer weſentlich verſchiedene Gegenſatz von Geiſtes- und Naturleben (mit dem Character der Freythätigkeit und Nothwendigkeit) im creatürlichen Daſeyn auf der

einen Seite, und auf der andern die gleich wesentliche Verschiedenheit zwischen dem menschlichen Geiste und Gott (zwischen Freyheit und Gnade) ist nun auch das Fundament, auf dem das ganze System sich erbaut, aus dem die heiligen Urkunden *sprechen*, ohne dasselbe als solches *auszusprechen*.

Denn wie in der Freythätigkeit des Geistes die Möglichkeit liegt von Sünde und Schuld, die in ihrer Wirklichkeit eine Erlösung bedingen; so ist auch in dem Antheile, den der menschliche Geist am Leben der Natur hat, die Möglichkeit seiner Erlösung von Seite Gottes gegeben, an welcher (als einer verwirklichten) der Einzelne als *freyes* Glied der erlösten Gattung, Theil nehmen kann, und auch vor seiner freyen Selbstentscheidung, als *geschlechtliches* Glied des Ganzen, wirklich daran Theil hat.

Jede Theilnahme aber hat ihren Grund in der Idee, die im Menschen, [als dem Vereinwesen (Synthese) des Gegensatzes (Antithese) im creatürlichen Daseyn d. h. des Natur- und Geisterreiches] realisirt ist.

In dieser Idee liegt zugleich: daß die Glieder in

der Syntheſe eben ſo ſelbſtſtändig daſtehen, wie in ihrer Vorausſetzung — in der Antitheſe.

Der Geiſt im Vereinweſen (der menſchliche Geiſt) iſt alſo kein Glied des reinen Geiſterreiches; ſo wie das phyſiſche Individuum am Menſchen, kein Glied in der normalen Entwicklung des Naturprincips iſt.

Denn in beyden Fällen wäre der Menſch nur ein Übergangsglied zwiſchen dem Natur- und Geiſterreiche, nicht aber die Syntheſe beyder.

Dieſe Syntheſe involvirt zugleich einen Wechſeleinfluß (eine dynamiſche Reciprocität) beyder Lebensſphären, der einſt von der Scholaſtik für die Perſon Chriſti (des Gottmenſchen) mit dem Nahmen: comunicatio Idiomatum (Gütergemeinſchaft) bezeichnet wurde, welcher aber ſchon in der Perſon des creatürlichen Menſchen (abgeſehen von ſeiner Vereinigung mit Gott) ſich geltend macht.

Die genaue Angabe der einzelnen Momente jener Gütergemeinſchaft ſetzt voraus: daß zuvor Jeder der beyden Coefficienten in ſeiner idiomatiſchen Lebensentfaltung betrachtet werde, woraus ſich dann die Übertragung und Theilnahme (als Communication) leicht ergibt.

Hier können nur Grundlinien gegeben werden; hat uns der Verfaſſer doch nicht einmal dieſe aus ſeinem Syſteme mitgetheilt.

Jener Ternar in der Gliederung des Weltganzen, wurde ſchon von der Scholaſtik als Offenbarung Gottes nach Außen (manifestatio Dei ad extra) genannt, und ihr das Urbild und die Bedingung in der Offenbarung nach Innen (manifestatio Dei ad intra) d. h. im dreyeinigen Gotte angewieſen, ohne jedoch in dieſer das Bindeglied und den Übergangspunct zu jener geſucht und gefunden zu haben; ein Umſtand, der die Verbindung beyder Offenbarungen nur eine bloß äußerliche ſeyn ließ (*). Glücklicher iſt hierin die Wiſſenſchaft unſerer Zeit verfahren.

Sie hat das punctum saliens für die Offenbarung

(*) Gegen dieſen Vorwurf könnte man ſich auf die Creation berufen, die man als Offenbarung Gottes ad extra, von der ad intra nur dadurch unterſchied: daß dieſe eine totale, jene aber eine bloß partiale Emanation des abſoluten Weſens genannt wurde. — Allein dieſe Deutung der Creation fällt der Schule unter der Herrſchaft der antiquen Speculation zur Laſt, die das Problem in der Lehre des poſitiven Chriſtenthums (die Beſtimmung des Verhältniſſes beyder Offenbarungen) ſtatt zu löſen nur verwirrt hat.

Gottes in der Welt, in dem Gedanken Gottes von seinem Nichtich entdeckt, ein Gedanke, der eben so dialectisch aus den negativen Momenten, wie der Gedanke Gottes von seiner Ichheit (Persönlichkeit) aus den positiven Momenten jenes Prozesses hervorgeht, in welchem Er als absolutes Princip seine Subjectobjectivität in den zwey Momenten der Entgegen- und der Gleichsetzung Seiner selbst, folglich in drey Hypostasen durchsetzt Denn das formale Selbstbewußtseyn (die Ichheit) jeder dieser Hypostasen (Realprincipe) kömmt nur durch die Unterscheidung (Negation) Jeder Einzelnen von jeder Andern zu Stande.

Wird jener Nichtich-Gedanke in der Gottheit von ihr realisirt; so kann dies nur in drey Momenten ihrer Thätigkeit geschehen, d. h. in eben so vielen, als er ursprünglich entstanden ist. Und so ergibt sich ein Ternar von Realprincipien (Substanzen), von denen zwey im Gegensatze zu einander stehen, ein Drittes aber als Synthese beyder sich einstellt, in der die Glieder der Antithese ihre Gleichsetzung (so weit sie hier möglich ist) gewinnen (*).

(*) Daß jene Substanzen nicht Producte einer Emana-

Dieſe creatürlichen Lebensprincipe müſſen zugleich mit der Urbeſtimmung gedacht werden: Sich ſelber offenbar zu werden, d. h. im Bewußtſeyn, im Denken ihres Seyns, worin ihr Leben zum Abſchluße kömmt.

Dieſe Urbeſtimmung iſt demnach Eine für alle Drey, welche ſich aber, nach der qualitativen Verſchiedenheit derſelben, jedesmal anders geſtalten wird.

So ergibt ſich die Offenbarung Gottes nach Außen (die Weltcreatur) als Contraposition der Offenbarung nach Innen, in welcher hier die Eine abſolute Subſtanz in dreyfacher Perſönlichkeits-Form, dort aber drey creatürliche Subſtanzen unter Einer Form (der Nicht-Ichheit) ſtehen und zuſammen zwey Hemisphären des Einen abſoluten Lebens bilden.

Das Bewußtſeyn der creatürlichen Lebensprincipe characteriſirt ſich nun darin: daß die Phyſis in ihren animaliſchen, ſinnbegabten Producten (den Repräſentanten ihrer Verinnerung) nur ein Denken ihrer ſinnfälligen

---

tion der göttlichen Subſtanz ſeyn können, ergibt ſich ſchon daraus: weil ihre gemeinſame Vorausſetzung ein formaler Gedanke in Gott iſt, deſſen Inhalt die Negation des göttlichen Seyns und Daſeyns (abſoluter Ichheit) iſt.

Erſcheinungen (in der Wahrnehmung und Vereinfachung derſelben) im Schema der Einbildungskraft gewinnt; der Geiſt dagegen ein Selbſtbewußtſeyn im Denken Seiner als Seyns durch ſeine Erſcheinung durchſetzt, im Menſchen endlich beyde Denkprozeſſe und ihre Reſultate der Begriff (als vollendetes Schema) und die Idee zuſammentreffen.

Vom Leben der Natur läßt ſich bemerken: daß die Bildung ihrer Gattungen durch eine Anzahl beſtimmter Individuen nur das reale Subſtract ſey zum formalen Begriffe (zum Gedanken vom Gemeinſamen in Vielen d. h. vom Allgemeinen) und daß das Geſchlechtsleben (im Streben der Geſchlechter zur Begattung) die Bedingung ſey ſowohl des realen als des formalen Begriffes (der Gattung und der Allgemeinheit). Lebt aber die Natur in den Individuen vorzüglich für die Gattung; ſo lebt ſie nicht in gleicher Weiſe für jene, ſondern nur inſofern ſie durch jene dieſe realiſirt. Das Individuum als ſolches in ihr iſt alſo nie Selbſtzweck, ſondern ein Mittelding oder dingliches Mittel zum Bewußtſeyn im formalen Begriffe, deſſen Vorausſetzung der reale Begriff (die Gattung) iſt.

Hat aber das Individuum nur Werth und Bedeutung in der Gattung und für dieſe; ſo kann die Natur dasſelbe auch untergehen laſſen, weil das Ganze doch noch erhalten bleibt. Dieſe Eigenthümlichkeit des Naturlebens, läßt ſich füglich unter dem Gedanken (und ſeinem Ausdruck) von der Solidarität zuſammenfaſſen, der zugleich die Theilvorſtellungen von der Subſtitution und Reverſibilität (Vicarirung) in ſich faßt. Denn aus der Reciprocität, in der das Individuum mit der Gattung und vice versa ſteht, iſt erkennbar: daß eigentliche Vererbung (des Geſchicks wie des Glückes) nur da Statt finde, wo Fortpflanzung, folglich nur im Leben der Natur heimiſch ſey, die durch Begattung nur erzeugt, um in Gattungen zu bezeugen: daß ſie keiner andern Überzeugung fähig iſt, als der im Schema und im Begriffe, dieſem Reflexe des Realallgemeinen, in welches das Naturprincip mittelſt Differenzirung urſprünglich eingegangen, aber auch als numeriſches Eins in jenem untergegangen iſt.

Wo dagegen eine Überzeugung als Selbſtbewußtſeyn durchgeſetzt wird wie im Geiſte, welchem es ſeine Freyheit allein möglich macht: die Scheidung in

ihm zwiſchen Seyn und Erſcheinen zu unterſcheiden in der gegenſeitigen Beziehung beyder Momente auf einander; da fällt auch mit dem Zwecke die Bedingung d. h. mit dem Gattungsleben auch das Geſchlechtsleben, und mit dieſem die eigentliche Fortpflanzung und Vererbung. Der Geiſt, in ſeiner Anſichheit ſchon auf ſich beruhend, da er kein Bruchtheil eines Seyns außer ihm, wie das Naturindividuum iſt, kann nur Sich verſchulden und nur Sich verdienen.

Iſt nun in dieſen Grundzügen das Idiom jedes einzelnen Gliedes in der Anthitheſe richtig erhoben; ſo ergibt ſich auch die Communication derſelben in der Syntheſe beider Glieder d. h. in der Menſchennatur. Denn nur in dieſer kann, wegen jener Verbindung zur Lebenseinheit — Perſönliches vererblich und Vererbliches perſönlich werden.

Schuld und Verdienſt, als Qualität der Perſon, wird ſich vererben, fortpflanzen laſſen, ſo lang die Perſönlichkeit des Geiſtes am Geſchlechtsleben der Phyſis participirt, wie dies im Menſchen der Fall iſt als Vereinweſen. Unter dieſer Idee aber, erkennt Gott ſelber den Einzelnen nur im Ganzen ſeiner Gattung, und die Gattung im Einzelnen, wenn Dieſer der Re-

präſentant der Gattung, wie dies der Fall iſt im Urmenſchen als Vater des ganzen Geſchlechtes.

In Folge der Theilnahme des Geiſtes am Gattungsleben mittelſt Fortpflanzung, kann es in derſelben Gattung einen doppelten Anfang, doppelte Repräſentanten — geben. Ein Sohn des erſten Adams dem Fleiſche nach, kann Vater des erſten und ſeiner Nachkommenſchaft, dem Geiſte nach werden, und ſo der erſte Adam ein Sohn des zweyten ſeyn. Dieſer doppelte Anfang iſt zunächſt das unmittelbare Werk Gottes in ſeiner reinen Liebe zur Menſchheit, die (als Allmacht) in dieſem Falle wohl ein Geſetz (eine Wirkungsweiſe) der Natur, nicht aber (als Weisheit) das Naturleben umgeht); aber auch ſodann das mittelbare Werk der Menſchheit, in der Mitwirkung des freyen Geiſtes im neuen Stammvater. Der Sohn der Jungfrau iſt der Welterlöſer als opus operatum von Seite Gottes, aber auch der Welterlöſer als opus operantis in der Kraft ſeines freyen Gehorſams. Dieſes ſein Werk aber wird für Uns wieder zum opus operatum, mit derſelben Aufgabe: dasſelbe zum opus operantium zu erheben.

Endlich Kraft jener Idee, in welcher der erſte und

zweite Stammvater demſelben Ganzen (der Gattung) angehören, hebt der freye Gehorſam des zweiten den freyen Ungehorſam des erſten Urmenſchen auf, und die Menſchheit ſteht als Gattung, für die Anſchauung Gottes, ohne Widerſpruch mit Gott — d. h. ohne Schuld da (Nach mathematiſcher Bezeichnung heben in einem und demſelben Ganzen negative und poſitive Größen ſich gegenſeitig auf.)

Der freye Gehorſam des zweiten Adams hat unter der Herrſchaft derſelben Idee neben der aufhebenden zugleich eine ſtellvertretende Wirkung, weil ſie die Gattung vom Widerſpruche mit Gott reinigt, ohne Gott, der jenen Gehorſam nur unter dieſer Idee für den Ungehorſam annimmt, mit Sich ſelbſt in Widerſpruch zu ſetzen.

Derſelbe Gehorſam wirkt ſogar nach allen Dimenſionen der Zeit und des Raums genugthuend und ſtellvertretend, weil er jene Wirkſamkeit nur für die Gattung hat, die in Zeit und Raumverhältniſſen exiſtirt. Aus der Reciprocität zwiſchen der Gattung und dem Individuum iſt ferner auch erkennbar:

α. Von welchem Inhalte das Geſetz Gottes für die

Freyheitsprobe des zweiten Adams war. Es beſtand in der freyen Übernahme der Strafen (der böſen Folgen aus der Urſünde). Seine Aufgabe ging auf im Schickſale der Gattung, die durch Ihn und ſein freyes Verdienſt eben ſo Geſchichte ſeit dem Sündenfalle hatte, wie Er ſeyn leibliches Daſeyn durch die Gattung beſaß. So wurde durch die Freythätigkeit in der Leidensübernahme des Einzelnen, die Schuld und Strafe der Gattung aufgehoben.

β. Wie nach dem Eintritte der Erlöſung, an jedem Individuum der erlöſten Gattung beide Ordnungen (der Sünde und des Heiles, des alten und neuen Adams) ſichtbar werden müſſen, und zwar jene in der natürlichen Geburt, dieſer in der übernatürlichen Wiedergeburt im Sacramente der Taufe, in welcher die Erbſünde, nach ihren beyden Momenten der Schuld und Strafe aufgehoben wird durch die Ertheilung des heiligen Geiſtes, der — nach der Tilgung der Schuld des Ungehorſams durch den Gehorſam — jedem Gliede der erlöſten Gattung wieder ertheilt werden kann, dem unmündigen wie dem mündigen.

γ. Wie das genugthuende Verdienſt des zweiten

Adams als Erb- oder Gattungsverdienſt, für das Individuum zur Rechtfertigung (zum perſönlichen Verdienſte) nur durch Nachahmung (durch freyen Eintritt in Seine göttliche Geſinnung) wird, wenn der Geiſt in ihm zur Perſönlichkeit erwacht iſt; ſo wird auch die Erb- oder Gattungsſchuld zur perſönlichen durch freye Übertretung des erkannten göttlichen Geſetzes. Es gibt daher nach dem Urfalle ſo wenig eine Erbſünde im Geſchlechte ohne Erbverdienſt des zweiten Adams, wie es ein Erbverdienſt ohne Erbſchuld im Geſchlechte gibt.

Dies ſind die Grundlinien einer katholiſchen (ſogenannt pelagianiſchen) Theorie von der ſtellvertretenden Genugthuung als Bedingung der Erlöſung von Schuld und Strafe der Sünde. Ihre Baſis iſt die Idee von der Weltwerdung durch Creation (alſo weder durch Emanation noch durch Fabrication) ſammt ihrem Producte, dem dreygliedrigen Weltganzen, das im dreyeinigen Gotte ſein Urbild beſitzt.

Und ſo ginge wirklich (nach der Angabe unſers evangeliſchen Theologen) der Anfang des Syſtems, das der Schlüſſel für die Thatſache der Erlöſung ſeyn ſoll, in die Schöpfung zurück in dem Sinne, weil in dieſer

die Bedingungen der Erlöſung ihren Anfang nehmen. — Aber auch noch in einem andern Sinne geht jener Anfang in den Weltanfang als Schöpfung zurück.

Wie nähmlich die erſte Offenbarung Gottes nach Außen als Weltſchöpfung; ſo wird auch die zweite (hiſtoriſche) als Welterlöſung verſtanden.

Mit dem Verſtändniſſe der erſten befaßt ſich die Philoſophie, die das Gegebene im Weltganzen auf ſeine letzten Gründe (Prämiſſen des Syſtems nennt ſie der Verfaſſer) zurückzuführen verſucht, die nothwendig zuletzt in der Intelligenz Gottes ſelber liegen müſſen, da Er in der Schöpfung nur ſeinen Gedanken von dem was Nicht-Gott iſt und doch von ihm gedacht werden muß, ſo lang Er ſich ſelber denkt, objectiv d. h. außer ſich realiſirt hat.

Mit dem Verſtändniſſe der ſecundären Offenbarung dagegen hat es die Theologie zu thun, welche daher allerdings von der Philoſophie als der Schlüſſelbewahrerin abhängig iſt.

Es iſt daher auch nicht leicht zu erklären: Wie unſer Theologe die Theologie eine völlig freye Wiſſenſchaft wegen ihrer dreyfachen Unabhängigkeit (von der

Philoſophie, vom Kirchenglauben und vom Schriftbuchſtaben) nennen konnte. Die erſte gründet er nun darauf: »weil die Philoſophie dem Theologen nichts mehr geben könne.« Sehr wahr! aber Schade nur, daß die Philoſophie ihm bereits etwas eingehändigt hat, ohne welchem ihm die Schrift und das Kirchenſymbol verſiegelte Bücher blieben, und welches ihm durch die Einſicht in den Zuſammenhang aller Offenbarungen Gottes, eine Stellung über der Schrift und dem Symbole gibt, wie Er geſteht. Von der Schrift aber ſoll ſchon der Gläubige (deſto mehr der Theologe) unabhängig ſeyn, weil Jene nur von dieſem ihre Sanction erhalten habe. Was iſt aber Sanction anders als die Anerkennung derſelben als einer Auctorität, die alſo ihr erſtes Daſeyn nicht abermal einer Anerkennung zu verdanken haben kann.

Dieſe Abhängigkeit der Theologie aber ſchließt nicht aus: daß auch die Philoſophie in ein Abhängigkeitsverhältniß zur Theologie trete. Dieſe kann ja in der Anwendung jenes Schlüſſels die Erfahrung machen: daß er das Schloß nicht völlig öffne; ſo daß jetzt an die Philoſophie die Forderung ergeht: Ihr bisheriges Verſtändniß über die primitive Offenbarung einer Reviſion

zu unterwerfen d. h. (mit Andern zu reden, die ſie die Kunſt nennen: Immer wieder von Vorn anzufangen). Ihre Unterſuchung von Neuem zu beginnen.

Bey dieſem neuen Anfange kömmt nun ſehr viel darauf an: daß beym rechten Anfange angefangen wird, der aber in den Geiſt ſelber hineinfällt, da ſein Gottdenken nur die unmittelbare untrennbare Folge ſeines Sich (als Seyn) Denkens iſt; ſo daß der Menſch, wie er ſich, ſo alles Andere neben ſich und über ſich (Gottes Seyn und Leben ſelber) verſteht. Daraus erklärt ſich auch: Wie der menſchliche Geiſt das Abſolute (das ſchlechthin Seyende) bald in der Form der realen Einheit, bald in der realen Vielheit auffaßt, wovon jene den Nahmen Monismus, dieſe den des Monadismus erhalten hat, und wovon jener die Vielheit und Mannichfaltigkeit (des Univerſums) aus der Einen Subſtanz, dieſer aber die ſichtbare Vielheit (als Schein) aus einer unſinnlichen Vielheit einfacher Weſen in ihrer jedesmaligen und gegenſeitigen Stellung zu einander begreift und hiemit zugleich dort das Seyende als ſolches, hier aber das Werden desſelben geläugnet wird.

Beyde Formen erweiſen ſich hiemit als Urcategorien, unter denen alle andern Categorientafeln irgend eines philoſophiſchen Syſtems zu ſtehen kommen, und zugleich als Reflexe des ſelbſtbewußten Menſchengeiſtes, der ſich nie allein als ſeyenden, ſondern in Coexistenz mit andern Seyenden (Realitäten) vorfindet.

In beyden Formen aber, in der moniſtiſchen wie in der monadiſtiſchen, findet der Gedanke von einer Weltwendung durch Creation, keinen Platz. Philoſophie und Theologie (die jenen Gedanken der Offenbarung verdankt) ſtehen daher im feindlichen Gegenſatze zu einander; ſo lang die Philoſophie behauptet: In der primitiven Offenbarung Gottes entdecke ihre analytiſche Forſchung kein Zeugniß für den Kerngedanken der ſecundären Offenbarung.

Und ſo iſt es denn gekommen: daß die europäiſche Philoſophie — nachdem ſie ſich der Reſultate der antiquen Speculation lange als des Schlüſſels erfolglos bedient hatte — ſchon zweymal von Vorne wieder angefangen — in Carteſius und Kant, wovon jener vom Denkgeiſte aus den Gegenſatz im relativen Daſeyn als Gedanke und Ausdehnung; dieſer dagegen ihn

(nach den Momenten des logiſchen Urtheils) als Prädicat und Subject (Form und Materie) beſtimmte, und mit dieſem Maaßſtabe ſodann das Verhältniß der Welt zu Gott regulirte. — Daß aber die Philoſophie unſerer Zeit abermal zum drittenmal ſich wird an den Revi ſionstiſch ſetzen müſſen, das beweiſt ſchon der Ausgang des kantiſchen Unternehmens in die Pantheismen der Transcendenz und der Immanenz (ohne alle Transcendenz) und nebſtdem der Monadismus, der jetzt ebenſo dem vollendeten Monismus eines Hegels, wie einſt dem unvollkommneren eines Spinozas, mithin in höherer Steigerung zu begegnen ſich zur Aufgabe gemacht hat.

Wir nannten zuvor den Pantheismus der reinen Immanenz die letzte Conſequenz aus den Principien der alten Identitätslehre unter der Herrſchaft des logiſchen Begriffes, die das Verhältniß des menſchlichen Geiſtes zur Natur außer dem Menſchen, als ein Verhältniß des Subjectes zum Objecte beſtimmte, in dieſen beyden aber nur Momente der Beſonderung des Abſoluten als des Realallgemeinen finden konnte.

Die Conſequenz der Immanenz iſt daher keine ſchlechtere und beſſere als die des Naturlebens, deſſen Princip,

einmal in die Welt eingegangen, und in den Gegensatz in ihr von Subject und Object auseinander gegangen, in dieſem auch als für immer untergegangen gedacht werden muß. Zum Beweiſe dient der formale Begriff auf der ſubjectiven Seite des Naturlebens ſelber, der theils für ſeinen Inhalt nur auf die Objecte der Außenwelt angewieſen iſt, theils in der formalen Allgemeinheit nur die reale Allgemeinheit des Princips in ſeiner jetzigen Daſeynsweiſe reflectirt, mithin nur das formale Bewußtſeyn desſelben iſt; den logiſch-formalen Begriff aber mit der ihm zuſtehenden Realität [wie dieſe ihm nur der ſelbſtbewußte Geiſt (nicht aber das pſychiſche Individuum) vindiciren kann] hat ſchon der kantiſche Kriticismus zu verabſolutiren begonnen; wenn auch in bloß negativer Weiſe, indem er unter den Elementen des logiſchen Urtheils alle möglichen Gegenſätze des erkennbaren Daſeyns befaßte.

Daher gab es auch in ſeiner Erkenntnißtheorie kein Wiſſen von Gott und göttlichen Dingen, weil die Urformen des Denkens im Subjecte, nur auf die objectiven Erſcheinungen angewieſen waren (um ihre Vielheit in formale Einheiten zu bringen und auf dieſe Weiſe als

gegebenes Chaos zu reguliren), nicht aber auf mögliche Objecte, die über jenen Gegenſatz von Denken und Seyn hinausliegen.

Ja — es gab auch kein Wiſſen von der Realität als ſolcher (d. h. vom Ding an ſich) und der Ichgedanke als Gedanke des Geiſtes von Sich als Subſtanz und Cauſalität fiel ſelber nur in die Categorie der Relation. Und wenn nun in allen dieſen Behauptungen des Kriticismus reine Conſequenzen des Princips liegen; wie kömmt denn die ſpätere Identitätslehre zu einer Realität, da dieſe doch vom Begriffe unerreichbar iſt?

Es hat die neu ſchellingiſche Philoſophie eine große Wahrheit ausgeſprochen in dem Satze: das Denken führt zu keinem Seyn; aber nur unter der Vorausſetzung: daß dieſes Denken nur das begriffbildende ſey als Bewußtſeyn des Naturprincips, welches von ihm auf der Seite ſeiner Verinnerung (Subjectivität) erreicht wird. Von einem Gedanken aber muß doch das Seyn erreicht werden können, wenn der Gedanke von ihm überhaupt keine leere Formel ſeyn ſoll, welche

aber in dieſem Falle auch von nichts andern (heiße es Poſtulat oder Anſchauung) ausgefüllt werden könnte.)

Dieſer Gedanke aber iſt der dem Geiſte allein eigenthümliche, und das Reſultat ſeines Lebensproceſſes (als Selbſtbewußtſeyns) unter dem Nahmen Idee im Gegenſatze zum Begriffe.

Die bisherigen Beſtimmungen der gegenſätzlichen Factoren des relativen Daſeyns (Gedanke und Materie — oder Denken und Seyn jenes als Praedicat dieſes als Subject) müſſen daher der neuern weichen: Idee und Begriff.

Ja der Träger von beyden ſteht ſelbſt noch innerhalb der Sphäre des geſchichtlichen Daſeyns, es iſt der Menſch als Vereinweſen von Natur- und Geiſtleben, als Syntheſe der großen Antitheſe im Univerſum.

Dies ſind die drey Steine des Fundamentes, auf de. ſich das Verhältniß des Weltganzen zu Gott auf e Weiſe ausmitteln läßt, die mit dem Inhalte der ,i.or iſchen Offenbarung in keinem Widerſpruche ſteht.

Hiemit wäre zugleich die Spannung und die Gleichgültigkeit zwiſchen den zwey Gedankenmächten —

Philoſophie und Theologie aufgehoben, nicht minder der Streit zwiſchen den Kirchen als Glaubensmächten, der als urſprünglicher Bruderzwiſt auf deutſchen Boden (der Wiege der großen Glaubensſpaltung) durch kein Toleranzedict ſich beſchwichtigen läßt, und dieſe Einheit im Glauben und Wiſſen würde die Bauleute und Bauherrn bald in den Stand ſetzen, das Gebäude des ſocialen Lebens unter Dach zu bringen, ohne Furcht vor Riß und Sprung. Man erzählt ſich vom großen Leibnitz: daß ſeinen Bemühungen zur Vereinigung des Katholicismus und Proteſtantismus, die bange Ausſicht auf eine zweite Reformation auf ſtaatlichen Boden zu Grunde gelegen ſey.

Und warum nicht, da dies doch die Furcht mehrerer ſeiner Zeitgenoſſen diesſeits und jenſeits des Rheins war. Jene Ausſicht iſt nun bereits mehr als einmal in Erfüllung gegangen; da Jene die Reiſe um die Welt zu machen hatte. Eine zweite (politiſche) iſt über die erſte (kirchliche) Revolution hereingebrochen, ohne daß die Bedeutung der erſtern zuvor gewonnen und erwogen worden wäre, die nirgends als in der Sanction der Auctorität und Autonomie des creatürlichen Menſchengeiſtes liegt.

Mögen daher alle, die in der Gegenwart ſich überall zuſammenſetzen, um über die Einrichtung ihr neues Wohngebäude zu tagen, das Wort Davids des königlichen Sängers und ſeines welterlöſenden Sohnes nicht vergeſſen: damit ihr Bau, weil nicht auf Sand gebaut, den Stürmen der Zeit trotze (*). So viel über Paſtor Schelling's Leiſtung, die wir jetzt noch mit einem Worte des Philoſophen Carrieres in eine Paralelle ſetzen, welches dieſer im 3. Abſchnitte ſeines Werkes (die phil. Weltanſchauung des Reformationszeitalters) über die drey Entwicklungsmomente des Proteſtantismus von der Orthodoxie durch die Aufklärung zur Wiſſenſchaft ausgeſprochen hat. S. 194 leſen wir:

»Da die proteſtantiſche Kirchenlehre die Myſtik nicht in ſich weiter bilden konnte, ſetzte ſich dieſe neben ihr fort und zwar in den Vorläufern eines Jacob Boehmes (**).«

(*) Pſalm. 126. Mathäus XXI. 33.

(**) Von der lateiniſchen Myſtik heißt es S. 151. — daß ſie die Kirchenlehre als Auctorität ſtehen lies, und ſie nur durch die Empfindung dem Geiſte aneignete, während die deutſche Myſtik mit friſchem Muthe ſich in die Tiefen der Gottheit verſetzte, und aus der Freude des verſöhnten Gemüthes, die Glaubenswunder, als Wahrheiten des allge-

Die Urſache aber von dieſer Unfähigkeit zur Fortbildung der Myſtik, die doch mit der Schrift das Fundament der neuen Kirchenlehre war, liegt in den Worten: »Da Luther ſelbſt nicht mehr frey war, und ſich in die Gefangenſchaft des Buchſtabens begeben hatte, ſo daß er die Vernunft als Hure des Teufels anpfuyte, wollte er auch nur die Gebundenheit der Menſchen an ſeine Schriftauffaſſung. Allein die freyen Geiſter ließen ſich nicht bannen, mochten ſie auch ſeinen Anhängern als Ketzer gelten.«

Wir aber müſſen hier den geiſtreichen Verfaſſer fragen: Warum Er in dieſem urſprünglichen Zwiſte der Schrift mit der Myſtik, nicht den Streit wiedergefunden, wie dieſen ſchon die Zwillinge Jacob und Eſau im Leibe der Rebecca begonnen, und nach ihrer Geburt fortgeſetzt haben? Doch hievon ſpäter.

---

meinen Lebens darzuſtellen ſuchte. Suſo, Tauler, Eckart, werden die drey Säulen einer Weltanſicht genannt, die im 14. Jahrhunderte ſchon mit heiligem Wahnſinne verkündete, was in Jordano Bruno und Jacob Boehme im 16. Jahrhunderte ſich durchdringen, und im Licht freyer Wiſſenſchaft die Stimme der Zukunft werden ſollte.

Als dieſe freyen Geiſter werden nun jene Vorläufer der jacobböhmiſchen Wiſſenſchaft angeführt.

Zu ihnen gehört eine Reihe von Theologen von Oſiander und Schwenkfeld bis auf Bünderlein herab, welche alle die heilige Schrift und ihre Rede vom heiligen Geiſte anders als Luther auffaßten. »Das göttliche Wort iſt in Uns und ſoll unſer Leben anders geſtalten. Der Geiſt Gottes kömmt nicht von Außen in Uns hinein; ſondern iſt ſchon darinnen, und wird nur geweckt (vom Schriftworte) und ſich ſelber offenbar.«

Von eigentlich philoſophiſcher Bedeutung ſoll jedoch erſt Sebaſtian Frank in der erſten Hälfte des 16. Jahrhunderts geweſen ſeyn.

Er ſoll das Subjectivitätsprincip der Reformatoren ergriffen haben, um dasſelbe mit philoſophiſchem Geiſte weiter zu bilden, und ihm eine metaphyſiſche Baſis zu geben. Er iſt es, in welchem jene Idee vom Ich (von der die neuere Philoſophie getragen wird) zum erſtenmal zu entſchiedenem Bewußtſeyn durchgedrungen iſt. Er iſt es überhaupt, der zuerſt mit wahrhaft philoſophiſchem Geiſte — Gott, Welt und das Verhältniß des Menſchen zu beyden feſtzuſtellen ſucht.

Über dieſe Puncte nur Einiges aus ſeinen Schriften.

»Gott an ſich iſt ohne Perſon — Etwas wird Er erſt in den Creaturen, erſt im Menſchen gewinnt Er Willen und Erkenntniß. Daher kann man auch behaupten: daß Niemand Gott erkenne, als Gott ſelber d. h. das göttliche Ebenbild in Uns erkennt Gott.

Dieſes Ebenbild aber iſt Chriſtus in Uns. Er hat Es nur zum klaren Bewußtſeyn gebracht, und der rechtfertigende Glaube iſt nichts anders als die Kraft Chriſti. Das Wort muß in jedem Menſchen Fleiſch werden und iſt es, was die Schrift, Glauben an Chriſtus, nennt.« Carrier bemerkt: »daß Franke in derley Stellen die Hegelſche Anſicht ausgeſprochen; in der folgenden Stelle aber die Feuerbachiſche Meinung, nach welcher der Gedanke von Gott ein ſchlechtweg ſubjectiver ſey.« Alle Accidentia (Affect, Wille, Zufall) die man Gott andichtet, ſind allein in Uns und gar nicht in Gott, in welchen kein bewegliches fallen kann. Gott iſt dem Menſchen, wie er Ihn glaubt und denkt. — Vom Wollen und Erkennen wird alles Objective ſo beſtimmt,

wie es für das Subject ist. Dieses läßt die Dinge außer Uns so erscheinen, wie sie in Uns vorkommen« (*).

Diese subjective Richtung eines Franke soll Valentin Weigel weiter ausgebildet haben unter Anknüpfung jedoch an die deutsche Theologie. Er sagt unter andern: »der Wille Gottes ist ein Ort aller Seligen. Jener aber ist nichts anders als Christus, das vom Vater geborne Wort, das ist ein Wesen aller Creaturen. Diese aber sollen von freyen Stücken sich hingeben und mit Ihm dasselbe wollen; gleichwie Christus den freyesten Willen hatte, und doch nur das Göttliche vollbrachte, und so Gott selber Mensch war. Wir dürfen nicht auf Christi Kreide zechen. Wir müssen durch und in Ihm nur Creaturen, aber wesentliche und nicht bloß imputatorische Kinder Gottes seyn. — denn die Wiedergeburt ist der in Uns waltende Christus — Glaube, Liebe, Gerechtigkeit und Friede (**).«

(*) S. 189 wird Luthers Anspruch angeführt: „Gott ist allmächtig, wer aber glaubt, ist ein Gott.“ Ferner S. 191. Wie du glaubst, so geschieht dir; glaubst du: daß Gott dir gnädig sey; so ist Er dirs.“

(**) Dieses Eifern gegen das Zechen der imputatorischen Kinder Gottes auf Christi Rechnung — stimmt ganz zu

Carrier ſchließt ſeine Ausſage über die Vorläufer Boehmes mit den Worten: »Nachdem das Chriſtenthum in der proteſtantiſchen Orthodoxie wieder zur Satzung, zu unbegriffenen Dogmen geworden, hatte ein ganzes Jahrhundert mit der Arbeit der Aufklärung zu thun, und vollbrachte dieſe ſo gründlich: daß für Viele von der Religion zunächſt nichts als ein kahler Deismus, endlich gar nichts mehr übrig blieb. Heute wollen Andre im wohlgemeinten Irrthum jene Orthodoxie wieder heraufbeſchwören, und den Geiſt der Zeit feſtbannen. Allein das endliche Ziel kann kein zweifelhaftes ſeyn. Fichte hat es bereits in ſeinen Reden an

---

der ſpätern Klage Luthers: „daß — wie nie zuvor unter dem Papſtthume, jetzt unter dem Evangelium, die Menſchheit von zehen Teufeln beſeſſen ſey“ — Aber wie ſtimmt dieſe Klage mit der Anſicht Carriers zuſammen in den Worten: „daß die ſittliche Durchbildung des Individuums (das ethiſche Moment der Religion) die Miſſion des Proteſtantismus geweſen ſey, — und daß die Lehre von der gänzlichen Sündhaftigkeit der menſchlichen Natur und von der alleinigen Macht der Gnade, das Volk nicht zur Apathie geführt habe?“ — Marheineke würde darauf antworten: Wenn der Sclave die Ketten bricht, ſo macht er vor allen Bocksſprünge, gleich einer Beſtie.

die deutſche Nation bezeichnet.« — Aus der Fichteſchen Stelle mag hier folgendes ſtehen: Die aus dem Gefühle ſtammende Welt des gegebenen Seyns iſt verſunken und ſoll verſunken bleiben; dagegen ſoll die Welt des Seyns, die aus der urſprünglichen Klarheit des Geiſtes ſich fort und fort entbindet, aufſtrahlen in ihrem Glanze. Die Religion des Einwohnens (unſers Lebens in Gott) ſoll in der neuen Zeit herrſchen und ſorgfältig fortgebildet werden. Dagegen ſoll die Religion der alten Zeit, die das geiſtige von dem göttlichen Leben trennte, und dem erſten nur durch einen Abfall vom zweiten, das abſolute Daſeyn zu verſchaffen wußte, und welche Gott als den Faden brauchte, um die Selbſtſucht, noch über den Tod des Leibes hinaus, in die andre Welt einzuführen — dieſe Religion, als Dienerin der Selbſtſucht ſoll allerdings mit der alten Zeit zugleich zu Grabe getragen werden, denn in der neuen Zeit bricht die Ewigkeit nicht erſt jenſeits des Grabes an, ſondern ſie kömmt ihr mitten in der Gegenwart herein.« — Carrier ſetzt hinzu: »Dieſe Religion des Innewohnens (der lebendige Glaube) hatte die alte Myſtik erfaßt, hatte Luther in ſeinem Herzen getragen, das-

iſt der Grund der Reformation, auf dem wir fort bauen (*).«

Was Carriere aber unter der Religion der alten Zeit verſteht, das finden wir S. 192. »Die mittelalterliche Kirchenlehre hatte Gott und Menſch, dualiſtiſch einander gegenüber geſtellt. Gott hatte (nach ihr) den Menſchen erſchaffen, und ihn unabhängig entlaſſen. Im Proteſtantismus wurde ſodann Gott allein und ausſchließlich die Ehre gegeben. Seine Cauſalität iſt die allein wahre, die Selbſtbeſtimmung des Geſchöpfes dagegen iſt nichtig und ſündhaft. Es muß ſich Gotte hingeben und von ſeiner Gnade die Freyheit empfangen, die nichts anders iſt als die Erfüllung des göttlichen Geſetzes. Die Gottesidee trugen die Reformatoren im Herzen — aber in der Vorſtellung hatten auch Sie noch vielfach die jüdiſche Anſicht von Jehova und von der

(*) Das iſt des Chriſten Kunſt und rechte Hauptlehre, ſagt Luther: daß Er gewiß iſt, der Mann Chriſtus ſey wahrhaftig in Gott und Gott in ihm, und darnach: daß derſelbe wie in Gott; ſo auch in Uns und Wir in Ihm ſeyn. Wer das hat und weiß, der hat Es gar.« S. 191. »Gott iſt nicht ohne Creatur; und Gott ohne Fleiſch wäre uns nichts nütze.«

Trennung des Dießſeits von Jenſeits, die doch Chriſtum bereits in der Allgegenwart des Einen Geiſtes aufgehoben hatte.

Sie konnten auch die Freyheit nicht begreifen, und geriethen aus einem Widerſpruch in den andern. Luther ſagte bald: »Der Wille ſey nichts in ſich ſelbſt und werde entweder von Gott oder vom Teufel gezogen;« bald erklärte er mit Calvin: »daß der Menſch fällt, geſchieht nach Gottes Ordnung; fällt aber doch durch eigene Schuld, und iſt Urſache ſeiner Verdammniß.«

Carriere ſetzt hinzu: »Überall wurde Gottes unergründlicher Rathſchluß, der Gnadenwahl anheimgeſtellt, und die der Welt inwohnende Vorſehung wurde zur außenwirkenden Praedeſtination. Mit Jacob Boehme aber werden wir das Räthſel zu löſen ſuchen, das der proteſtantiſchen Orthodoxie ein Geheimniß blieb; weil ſie die Einheit im Herzen, den Unterſchied im Verſtande feſthielt, ohne beyde durch die Vernunft zu harmoniſiren. Sie mühte ſich daher vergebens ab: das Weſen des Chriſtenthums zu begreifen, und brachte es nur zu einer Sammlung von einzelnen Beſtimmungen.«

Es wird ſich daher wohl der Mühe lohnen: Sich mit dem von Jac. Boehme allſeitig begriffenen Weſen des Chriſtenthums bekannt zu machen, der überdies — nicht bloß »der Vollender der mittelalterlichen Myſtik« ſondern auch »die Morgenröthe der Neuzeit genannt wird, inſofern er ſich von aller Auctorität der Theologie emancipirt hatte.« Er und Jordano Bruno werden ſogar »die Höhenpunkte des philoſophiſchen Bewußtſeyns im Reformationszeitalter genannt, indem ſie nicht bloß die Lehren von Spinoza und Leibnitz, ſondern auch die neuere Weltanſchauung in keimkräftig noch unentwickelter Totalität in ſich tragen, und daher jetzt, wo die Entfaltung ſich wieder zuſammenfaßt, vollſtändig begriffen werden können.«

Bey jener gerühmten Emancipation von aller theologiſchen Auctorität, läßt ſich wohl vorausſehen: daß von dem beklagten Buchſtabendienſte der Reformatoren, in Boehmes Schriften keine Spur mehr anzutreffen ſeyn wird. Da aber, ſelbſt nach Luther, im Buchſtaben der heiligen Schrift doch nur der Geiſt Chriſti ſich verleiblicht hat; ſo wäre es leicht möglich: daß wir die alte Myſtik in einer nagelneuen Poſitur oder Attitude antref-

ſen könnten. Jene hatte nähmlich als rhodiſcher Colloß und Weltwunder des Mittelalters, ihren linken Fuß auf dem Boden der antiquen Speculation (dieſes Verſtändniſſes der Heidenwelt über die Natur als primitive Offenbarung Gottes) geſtellt, während ſie ihren rechten Fuß in den Boden der ſecundären Offenbarung Gottes (des Chriſtenthums in Schrift und Tradition) eingeſenkt hatte. — Jetzt aber könnte die Myſtik entweder ihrem rechten Fuße den Platz des linken und umgekehrt zugleich dem linken den Platz des rechten angewieſen, oder gar den rechten neben dem linken Fuße auf denſelben Boden geſtellt haben. Auf dieſe Weiſe wäre das Chriſtenthum Boehmes kein anderes, als wie ſich ein Plato oder Ariſtoteles ein ähnliches unter Benützung der moſaiſchen und prophetiſchen Schriften des alten Teſtamentes, oder ein Plinius unter Benützung der ſynoptiſchen Evangelien hätte conſtruiren können.

Hören wir — was uns Carriere aus demſelben mittheilt.

a. Von dem dreyeinigen Gotte.

»Alſo iſt zu verſtehen die Dreyzahl in Einem Weſen: daß der Vater iſt die Ewigkeit ohne Grund, da

nichts ist und doch Alles ist. Und im Auge seines Glanzes sieht Er sich: daß Er Alles ist. Und in der Kraft der Majestät fühlet und schmecket Er sich: daß Er gut ist, d. h. daß Er Gott ist. Also ist Gott zusamm ein Geist von Ewigkeit in drey Anfängen und Enden und nur in Sich selber.«

Hiezu bemerkt Carriere: »daß nach Boehme Gott keineswegs erst im Menschen und nur im Menschen zum Selbstbewußtseyn (wie bey Hegel) komme; sondern daß Er ewig in sich selbst als freye Geistigkeit gedacht werden müsse. Denn nur so können Ihm Geister entquellen, Gott ist ewige Subjectivität, als immerwährendes Sich Setzen und Erfassen seiner Selbst, und wie Er auch immerdar den Reichthum seines Wesens erschließen mag; so bleibt Er doch stets Er selbst.« — »Ich möchte hier, die Vergleichung mit dem Menschen wiederholen, der an sich Denkthätigkeit (Vernunft) ist, und erst durch bestimmtes Denken zum unterscheidenden Selbstbewußtseyn kömmt; aber man würde Boehme und Mich ganz mißverstehen, wenn man daraus die Entwicklung Gottes »aus einem unvordenklichen blinden Seyn« nach Art der schellingischen Philosophie annehmen wollte; vielmehr

schärft Boehme immer ein: daß in Gott Alles zumal ist, und nur in unserer Darstellung, die Momente seines Lebens nach einander auftreten.« — Diese Momente werden auch Principe (gottgewirkte Lebensgründe) genannt und solcher Principe gibts drey: »der Zorn oder die Finsterniß, die Liebe oder das Licht, und die — aus Beyder ineinander Wirken hervorbrechende — sichtbare Welt. Der Vater ist die Macht, die furchtbare, der Sohn die Gnade, die milde, der Geist versöhnt beyde und bewirkt die Harmonie der unterschiedenen Kräfte und dadurch die Offenbarung Gottes in der Welt. — Diese Welt aber als Werk des Geistes ist zunächst nur die unsichtbare Innenwelt oder die ewige Natur« S. 638. Diese heißt weiter »das Mysterium magnum, d. h. die unentfaltete Möglichkeit des Seyns, oder das Chaos, woraus Licht und Finsterniß (als Fundament des Himmels und der Hölle) ewig fließen, ja die ganze sichtbare Welt ist in ihm gelegen, wie das Bild des Künstlers im Baume, aus welchem jenes geschnitzt wird.«

Carriere bemerkt hier: »daß aus diesen Stellen sowohl die ewige Nothwendigkeit des Gegensatzes, wie

das ewige Überwundenſeyn desſelben in Gott erhellet« (unter Anführung der Worte: »Zornfeuer und Liebesfeuer ſind doch nur ein Einiger Grund von Ewigkeit zu Ewigkeit geweſen; ſie ſcheiden ſich aber in zwey ewige Anfänge wie an Feuer und Licht nachzuſinnen iſt.«) Und daß »wie Heraklit den Krieg den Vater aller Dinge nannte; ſo auch nach Boehme alles im Streite offenbar werde. In dieſem urſtänden alle Geiſter. Aber der Zorn kann die Liebe nicht, die Sünde die innere Natur nicht verderben, ſagt Boehme, und weis daher nichts »von jenem nie aufgehenden Reſte« in Schellings Freyheitslehre. Nur für den Menſchen, der als Theil des Ganzen endlich beſtimmt iſt, und ein Anderes außer ihm hat, gibt es ein Unbegriffenes, bis er in Gott aufgehend, im Lichte der Ewigkeit die Dinge ſchaut; nicht aber für Gott.«

b. Von der Weltſchöpfung.

Nach Carriere lehrt Boehme eine ewige Schöpfung, als Entfaltung und Selbſtbeſtimmung des göttlichen Weſens: Zorn, Liebe und die ſichtbare Welt (als Löſung des Gegenſatzes und als Vielheit in der Einheit) ſind des Weſens drey Lebensgründe.

»Alſo können wir nicht ſagen: daß Gottes Weſen etwas Fernes ſey, das einen ſonderlichen Ort habe, denn der Abgrund der Natur und Creatur iſt Gott ſelber. Er ſchafft die Dinge aus Nichts, aber dies Nichts iſt Er, d. h. ſein eigenes, noch unbeſtimmtes Weſen, das in Natur und Creatur Etwas wird. — Es iſt keine andere Urſache zur Schöpfung, als daß ſich die innere geiſtige Welt in eine ſichtbare Form einführe. Sollten die innern Kräfte Geſtalt gewinnen; ſo mußte ſich das Geiſtige in einen materiellen Grund einführen, und mußte eine Scheidung geſchehen, in der das Äußere ſich immerdar nach ſeinem Innern zurückſehnt.« — Carrieres Commentar zu dieſer Stelle iſt ſehr überflüßig, wenn er ſagt: »So iſt das alte Wort zu verſtehen: daß Alles in Allem ſey, daß das Ganze ſich in jedem Einzelnen ſetzt und beſtimmt. Und nur ſo iſt der Begriff der Monade zu begründen, den wir bereits vor Leibnitz, bey Jordano Bruno finden; auch Boehme hat ihn, wenn auch nicht dem Worte, ſo doch dem Sinne nach.« Wichtiger wäre eine Auskunft darüber geweſen: Wie Boehme den dreyeinigen Gott (in welchem der Vater mit dem Sohne bereits durch den Geiſt

verſöhnt und harmoniſirt iſt) einen noch Unbeſtimmten, ein Nichts nennen konnte.

Statt dieſer Auskunft aber hat Er es vorgezogen, die Leſer auf die Conſequenz jener alten Weisheit: Alles iſt in Allem, aufmerkſam zu machen, nämlich: daß Jeder als der größte Held geboren werde, da Jeder ein Centrum des Univerſums für ſich ſey, in deſſen Herzen alle Strahlen zuſammfließen. Dies Heldenthum hat nun Jeder geltend zu machen und zu beweiſen.« Nach einer Äußerung Boehmes aber in den Worten: »Wenn ich einen Stein aufhebe, ſo ſehe ich die ganze Welt darin, nur daß an jedem Dinge etwa eine Eigenſchaft die größte und darnach zu benennen iſt,« käme jenes Heldenthum dem Eſel eben ſo, wie ſeinem Treiber zu, nur mit dem Unterſchiede: daß Jener zur Beweisführung zu dumm iſt. Ferner iſt nach Boehme — Gottes Denken ſchon ein Schaffen. In der ſchöpferiſchen Immagination, bemerkt Carriere, hat Boehme den Coincidenzpunct des göttlichen Thuns und Schauens gefunden. Boehme bezeichnet die Schöpfung auch als Scheidung und Auswicklung der chaotiſchen Lebenseinheit.« Indem die göttlichen Eigenſchaften ſich in die

Schiedlichkeit ausführen, entstehen die Kräfte der Natur und die Geister. Gott gebirt die Welt, wie die Mutter ihr Kind.« — »der Geist Gottes, was kann er blasen, als sich selber?« Endlich ist Gottes Schaffen nur das Aussprechen seiner Gedanken. »Gott also ist ewig Geist, dem es gelüstet: die Wunder seiner Natur in körperlichen Dingen zu schauen.«

Carierre bemerkt: daß Boehme Gott nirgends als den dunkeln Grund bezeichne, der erst in der Schöpfung gelichtet wurde, zum Bewußtseyn käme; daß daher Boehmes Lehre weder Deismus noch Pantheismus sey, wohl aber den Gegensatz der Immanenz und Transscendenz (in der Anschauung des Einen unendlichen Geistes) überwinde und versöhne. »Der ganze Baum ist Gott und die Geschöpfe sind seine Zweige« — »Gott ist Alles, denn es urständet Alles von Ihm; aber man kann von keinem einzelnen Dinge sagen: Daß Es Gott sey; eine solche Religion nahm der Teufel in sich, und wollte in Allem offenbar und mächtig seyn.« — Abermal ein großes Mysterium, wenn es eine Wahrheit: daß Alles in Allem ist; und doch ohne Commentar, da Carriere nur bemerkt: daß Boeh-

me auch jene Lehre eine teufliſche nennt, »welche Gott in einen jenſeitigen fernen Himmel verweiſe, da die Lehrer derſelben dies nur thun, weil Sie Götter auf Erden ſeyn wollen, wie ihr Reich ausweist — das in Babel (Rom) ſteht. Der rechte Himmel iſt da wo Gott wohnt, dieſer iſt aber aller Orten. Er begreift die Hölle, wo die Teufel wohnen, und nichts iſt außer Gott; auch der Teufel iſt in Gott, aber in der Finſterniß beſchloſſen, weil Er das Licht nicht ergreift.« Endlich iſt — nach Boehme — »das Weltall die Offenbarung Gottes, der ſich darin creatürlich macht.

Die Creatur muß alſo das Siegel der Dreyeinigkeit tragen, und die Gebürt der Dreyzahl in ihrem Herzen tragen. »Carriere bemerkt: daß wenn Boehme das Univerſum den Leib Gottes, er auch Inneres und Äußeres in Einheit — den ganzen lebendigen Gott nennen könne und führt eine Stelle aus Boehme an: »Oft dürfte wohl Mancher ſagen: Was für ein Gott wäre dieſer, deſſen Leib und Weſen aus Feuer, Luft, Waſſer und Erde beſtünde? Ich will dir nun den rechten Grund der Gottheit zeigen. Wenn dieſes ganze Weſen (Univerſum) nicht Gott iſt; ſo biſt du nicht Gottes Bild

und wenn irgend ein fremder Gott ist; so hast du keinen Theil an ihm. Wenn du eine andere Materie bist als Gott selbst, wie willst du denn sein Kind seyn? Oder — wie wird Christus Gottes leiblicher Sohn seyn, den er aus seinen Herzen geboren hat?

Wenn nur Christi Gottheit ein anderes Wesen wäre als sein Leib; so müßte zweyerley Gottheit in ihm seyn, sein Leib wäre von dem Gotte dieser Welt, und sein Herz von dem unbekannten Gotte. Und wenn ein fremder Gott außer diesem (in der Welt) ist; wer wird dich denn wieder lebendig machen, wenn du gestorben und begraben seyn wirst?« — »Nimm dir ein Beyspiel an dem Menschen, der mit Leib und Seele nach dem Bilde Gottes gemacht ist. Gleichwie aber die Seele im ganzen Leibe herrscht und ihn erfüllt; so erfüllet der heilige Geist die ganze Natur.«

Carriere setzt hinzu S. 676, »diese große Anschauung: daß in der Offenbarung die Selbstanschauung sich mit concretem Inhalt erfüllt, und dadurch sein Selbst-Gefühl zum unterscheidenden Selbstbewußtsein wird; daß das allgemeine Leben sich in der Fülle der Lebendigen setzt und genießt; daß

die Einheit ſich nicht auflöſt im Unterſchiede, ſondern ihn in ſich hält und bey ſich ſelber bleibt; dieſe Idee durchdringt die ganze Philoſophie und Myſtik Boehmes, und nur ihre Darſteller haben ihn bald zu einem Deiſten, bald zu einem Pantheiſten gemacht und es der Uncultur des Schuſters zugeſchrieben: daß er den angeblichen Standpunct nicht feſtgehalten, und auf den andern zurückgeſunken ſei.« — Ja! ja! man muß mit Carriere Kamehle verſchlucken und Mücken melken können, um dem unterſcheidenden Selbſtbewußtſeyn ein unterſchiedsloſes, und doch dieſes als perſönliches Ich vorauszuſetzen, (wie wir S. 149 bemerkten).

c. Wir können nun zur Anſicht Boehmes vom Gottmenſchen Chriſtus übergehen, die wir bereits im Vorbeygehen berührt haben.

Carriere läßt der Chriſtologie die Lehre vom Menſchen voraus gehen. In dieſer nennt Boehme »den Menſchen eine Offenbarung des ganzen Gottes. Der Menſch ſteht höher als Engel und Teufel, da dieſe nur die eine und die andere Weiſe des Seyns offenbaren; Er aber iſt ein Saitenſpiel, aus dem die ganze Harmonie der Gottheit hervortönen kann.« Wie ſo

nur kann? »Wer will der Seele den freyen Willen nehmen, da ſie ein Aſt iſt am lebendigen Baume Gottes? Gott aber bildet nichts von Außen her, denn er iſt ein Geiſt und Eröffner. Nach ſeiner Weſenheit hat der Menſch beydes vor ſich, Feuer und Licht, er mag aus ſich machen, was Er will. Er wird von Feuer und Licht gezogen, und wo er ſich mit der Wage hinwendet, da fällt er hin; doch kann er ſtäts ſein Zünglein wieder in die Höhe ſchwingen, da er ſtäts die Möglichkeit zur neuen Geburt hat, weil ſonſt Gott getrennt, und an einem Orte nicht wie an einem andern wäre. Wir können nicht ſagen: daß Gott einen Macher habe; ſo hat auch der Wille keinen. Denn er macht ſich von Ewigkeit immer ſelber. — Der Menſch heißt ſelbſt das Weſen aller Weſen; es ſtehet Alles in ſeiner Macht, er mag den Grimmgeiſt gebären oder den Liebegeiſt. Darnach wird er geſchieden wohin und in welche Welt er gehöret, denn er ſcheidet ſich ſelber.« Carriere erblickt in dieſen Worten mit Recht einen Splitter im Licht-Auge des Philoſophus Teutonicus aus der Zeit der Herrſchaft des Schriftbuchſtabens, der von einem Wurme ſpricht, der nie ſtirbt und von einer Flamme, die nie

erliſcht. Er hat aber auch das Zugpflaſter bey der Hand, wenn er S. 694 erwiedert: »Wenn Boehme auch einmal von Diſtelkindern redet als von verdorbenen Früchten des ſchlechten Baumes; ſo ſpricht er doch immer der Seele die Macht zu: daß ſie die Turba zerbrechen, und aus der Verwirrung der Sünde in das Leben der Gnade eingehen könne.« Boehme ſagt: »Daß Zorn und Liebe, Sünde und Wiedergeburt offenbar werden, dies iſt ein ewiges Geſchehen; aber in Chriſto haben wir die Gewißheit des neuen Lebens, ſo daß wir es nur zu erfaſſen brauchen.« — Übrigens unterläßt ſein Commentator nicht, auf die hohe Bedeutung aufmerkſam, die Boehme in derley Worten der Subjectivität gibt, wodurch Er zum Vorläufer ſelbſt der zweiten Periode der neuern Philoſophie geworden, als deren Herren Kant, Fichte und Hegel anzuſehen ſind.

Er hat aber doch unterlaſſen hinzuzufügen: daß die Subjectivität in dieſer hohen Bedeutung, doch nur dem menſchgewordenen Gotte im Diesſeits, nicht aber dem jenſeitigen Gotte zuſteht, der aus Sich als Nichts die Welt geſchaffen hat.

Daß wir alſo in Chriſto die Gewißheit des

neuen Lebens beſitzen, wiſſen wir; was haben wir aber weiter an Chriſto? S. 700 leſen wir: »Weil Adam das Centrum des Zornes in ſich eröffnete; ſo ſetzte Gott Feindſchaft wider das Böſe, und offenbarte in ihm den Schlangentreter, welcher, vor aller Sünde, noch in göttlicher Einigkeit verborgen war. Mit der Sünde aber wird das Gewiſſen, die Stimme Gottes, wach im Menſchen; er kömmt durch den Gegenſatz zum ſittlichen Selbſtbewußtſeyn, welches iſt die Stimme Gottes: »Des Weibes Saame ſoll der Schlange den Kopf zertreten.« Dieſe Stimme ward von Menſch zu Menſch als ein Gnadenbund fortgeſetzt. In Evas Saamen ward Chriſtus von Menſch zu Menſch fortgepflanzt als ein glimmender Zunder göttlichen Lichtfeuers.« — S. 708. »Als aber die Zeit erfüllt war, da erſchien Gott im Fleiſche, und ward als Menſch geboren und erkannt. Es ward in Chriſto — Gott und Menſch wieder Eins und was Adam verloren, das that ſich hier wieder auf; das wahre Weſen der Menſchheit, das in Adam erſtorben, wurde hier wieder lebendig.« —

»Marias Seele ergriff die himmliſche Jungfrau-

schaft (die göttliche Weisheit) und so kam die ewige Jungfrau (Sophia) zur Wesenheit und so konnte Maria den Heiland gebären, der alle drey Principien (aber in göttlicher Ordnung) an sich hatte und so die menschlichen Eigenschaften wieder in die göttliche Harmonie einführte. — Das Wort aber ist allenthalben Mensch geworden, nicht allein in der Jungfrau Maria, als ob daselbst seine göttliche Wesenheit eingesperrt gesessen hätte. Gott, die Fülle aller Dinge, hat sich nicht bloß in einem Theile bewegt. Auch bedarf Er, der Allgegenwärtige, keines Kommens.« —

»Christus ward der wiedergeborne Adam, und Adam stand in Christi Menschheit auf und alle Kinder Adams so Christi Reich theilhaft werden, stehen alle in Christo auf. Ein jeder ist ein sonderlicher Zweig, es ist aber nur ein einiger Baum. Der ist Christus in Adam und Adam in Christo; nur Einer, nicht zwey Bäume, nur Ein Christus in allen Christen. — S. 70. »Gott ward in Ihm Person, und ist anders keine Person als in Christo. Christus war der Held im Streite, da die zwey Reiche, als Gottes Zorn und Liebe, mit einander kämpften. Er gab sich willig in den Zorn und

löſchte ihn mit ſeiner Liebe, verſteht ſich: in menſchlicher Eſſenz. Chriſtus kam alſo um den innern Menſchen, der in Adam verblichen war, aufzuwecken, und der alten Schlange immerdar den Kopf der Falſchheit zu zertreten, d. h. den irdiſchen Willen immerdar zu tödten.«

S. 711. »Als Chriſtus geboren war, da ſtand allerdings der Himmel in der Erde. Nun galt es: daß die beiden Welten in Ihm rangen; daher kam die Verſuchung. Aber es ſiegte das Göttliche und offenbarte ſeine Wunder durch das Irdiſche. Da ſtand der äußere Leib vom Tode auf und ſiegte über das Feuerſchwerdt. — Gott dem Vater dürſtete nach der Menſchheit als nach ſeinem Herzen, und die Gottheit in der Menſchheit (das Herz des Vaters) dürſtete nach dem Vater. Das Licht der Liebe und das des Feuers begehrten einander, und als ſie einander ergriffen, da erzitterte die finſtere Welt im Todesſchreck vor dem Freudenſchreck, der in Liebe aufging und den Vorhang im Tempel zerriß als die Decke Moſis, die vor dem klaren Angeſichte Gottes hing. Nun konnte der Menſch Gott ſchauen, denn ſein Schauen war Gottes Schauen geworden.« —

»Als Chriſtus das Licht der Seele wieder anzündete, erloſch in ihrem Weſen Gottes Zorn, und ward in Liebe verwandelt. Als Chriſtus das Reich dieſer Welt von ſich ablegte, in demſelben Augenblicke drang ſeine Seele in den Tod und Zorn Gottes ein, und ward ſo der Zorn in Liebe verſöhnt, und das Leben grünte durch den Tod empor. So war Chriſti Sterben ſeine Auferſtehung und Verklärung. Er iſt im Himmel, d. h. in der Weſenheit aller Dinge, und iſt bey Uns bis an das Ende der Tage. Wir ſind Gottes, ſo wir in Ihm bleiben, er iſt das Licht und Wir ſeine Sterne.« — So tief und klar, bemerkt Carriere, wußte das geiſtvoll edle Gemüth des wunderbaren Mannes, das Geheimniß der Erlöſung zu faſſen und auszuſprechen, daß Niemand es hier wagen wird: Seinen Worten etwas hinzuzuſetzen?«

Allerdings — iſt unſere Antwort, wenn unſer Philoſoph unter dem Niemand wieder nur ſeines Gleichen verſteht, die in der Regel wähnen: die Geſchichte der Philoſophie allein, ohne alle Einſicht in die chriſtliche Dogmen-Geſchichte, reiche ſchon hin: Ein gegebenes Verſtändniß über das poſitive Chriſtenthum allſeitig zu würdigen. Allein wie Jemand die chriſtliche Lehre vom

dreyeinigen Gott verſtanden hat; ſo und nicht beſſer kann er das dreyeinige Univerſum und in dieſem den Menſchen, in der Perſon des erſten und zweiten Adams — verſtehen.

Und nur jener heiligen Einfalt, die jeder kirchlichen Tradition, wie der Teufel dem Kreuze aus dem Wege geht, um nicht von einer theologiſchen Auctorität geknebelt zu werden, nur ihr iſt es zuzuſchreiben, wenn ein Jünger der Weltweisheit in einer ſpeculativen Trinitätslehre (die dem heiligen Geiſte die Rolle eines Friedensſtifters zwiſchen Vater und Sohn in der Gottheit zukommen läßt, weil ſie ſich ſonſt mit Ihm nichts anzufangen wüßte) Originalität ſtatt heiligen Wahnwitz findet.

Wohl iſt von ſolch einer ſpeculativen Reconſtruction nicht zu befürchten: daß ſie Chriſti Werk, als Verſöhnung der Menſchheit mit Gott, in einen bloß logiſch-theoretiſchen Prozeß der Vermittlung des Gegenſatzes zwiſchen Gottes und Selbſtbewußtſeyn in der geiſtigen Creatur hinüberſpielen werde; allein der ethiſch-practiſche Prozeß iſt auch noch nicht erſchöpft, wenn man den verheißenen Schlangentreter bloß zum Buchführer des Gewiſſens macht (ſelbſt wenn dieſes ausſchließlich als Stimme

Gottes behandelt würde), der dann in der Zeitenfülle, als die incarnirte Gewiſſensmacht in die äußerliche Erſcheinung eintritt, um hier vor allem in Ihm ſelber den Streit und Hader zwiſchen den göttlichen Lebensprincipien zu ſchlichten, und ſo als Held aus dieſem Kampfe für ſich, und für alle Andern, die den Streit zu beginnen muthlos ſind, als Muſterbild hervorzugehen. Dieſe Deutung iſt ſchon in den Tagen Auguſtin und Pelagius, von der Kirche als eine einſeitige abgethan worden und Jacob Boehme, und noch mehr ſein Schwiegerſohn, der ſeine ſchwindſüchtige Sophia ſich zum Weibe ſeiner Jugend auserkoren, kommen für die Theologie viel zu ſpät, um aus dieſer eine Gedankenmacht zu machen, verſteht ſich mittelſt Auferſtehung aus dem Grabe, in das man Sie zuvor lebendig hinein geworfen. — Sie bedarf aber dieſer Gewaltmaßregel gar nicht. Ihr Weinſtock, wenn er auch der Beſchneidung bedarf, hat noch Triebkraft genug, um Alle, die von ſeinem Gewächſe ihren Durſt ſtillen wollen, zu ſättigen und zu begeiſtigen; denn auch ſie hat ein Wort über Chriſtus als dem wiedergebornen Adam und über Adam als dem auferſtandenen Chriſtus; aber der Sinn des-

ſelben ſchließt allen Unſinn aus. Auch ſie weiß das Wort: Chriſtus in Adam und Adam in Chriſtus zu würdigen aber nicht in dem Sinne: als ſey Chriſtus, als Wort oder Logos Gottes, allenthalben, d. h. nicht bloß in der Jungfrau — Menſch geworden. Nach jener Deutung ſetzt die Incarnation des Logos (des ewigen Sohnes) eben einen Menſchen, als Sohn der Jungfrau voraus, den St. Paulus zuerſt den zweiten Adam nannte und dieſen als den einzigen Mittler zwiſchen Gott und der Menſchheit bezeichnete.

Daß aber Chriſtus, nach vollzogener Sühne, in Uns Allen — Menſch werden kann und ſoll, iſt eben nur in dem Sinne zu nehmen, in welchem Er auch in Uns auferſtehen und gen Himmel fahren ſoll, vor der Auferſtehung alles Fleiſches. Aber Keinem von Uns kann das Unmögliche zur ethiſchen Aufgabe gemacht werden, es wäre denn: daß dieſe wieder nur in der Annahme des Hegel'ſchen Gedankens beſtünde, mit dem Inhalte: daß, wie Chriſtus, ſo Jeder im Geſchlechte, Gott zum Vater und die jungfräuliche Natur zur Mutter habe und daher auch den Nahmen des Gottmenſchen für ſich

in Anſpruch nehmen könne und müſſe, ſobald er jenen Gedankenprozeß mit dem Reſultate der Gottgleichheit in ſich vollzogen habe.

Wir haben Carrieres Werk übrigens als eine Einleitung zu einem neuen Syſteme anzuſehen, in welchem ſich zwiſchen den Weltanſichten einſeitiger Transſcendenz und einſeitiger Immanenz eine Union vollziehen ſoll, wie ſie bisher die Philoſophie noch nicht erlebt hat. Und doch war dieſe die erſte, die auf den tollen Einfall gerieth: das Weſen des Chriſtenthums in die mechaniſche Verbindung des Judenthums mit dem Heidenthume (des Deismus mit dem Pantheismus) zu verlegen. Es kann daher nur befremden: daß Sie die Schildkröte nicht zum heiligen Symbol ihrer heilloſen transſcendenten Immanenz erhoben hat. Jene Trauung war alſo leider nur eine äußerliche Copulation mit Handſchlag, nach welchem jede Fauſt ſich ſehr bald aus der Schlinge zog, um den Schlag auf eigene Bruſt zu führen, unter dem Ausrufe: mea maxima culpa; als nämlich die neueſte Philoſophie dargethan hatte: daß der heidniſche Gedanke von der Immanenz Gottes in der Welt, der jüdiſchen Transſcendenz nicht nur nicht bedürfe, ſondern ſie ſchlechtweg als Ab-

ſurdität fliehen müſſe, ſo lange die deutſche Speculation mit der antiquen — auf dem Boden des logiſchen Begriffes dieſelbe Sternwarte als Gemeingut beſitze.

Dieſe Philoſophie, die ſich die letzte Conſequenz des Hegelthums nennt, wird bisher ſowohl von den Anhängern des Letzteren, als von den der Myſtik, nur über die Achſeln angeſehen, ſtatt ihr tiefer in den lichten Augenſtern zu blicken, um zu erfahren, ob Sie lügt, wenn Sie ſagt: Im Begriffe liegt kein Jenſeits. Jene aber werfen Ihr vor: »Das Syſtem des Meiſters bis zu den äußerſten Conſequenzen zwar ausgeſpitzt, aber auch hierüber ſeinen Geiſt verloren zu haben.« Mit anderen Worten heißt dies die Anhänger Feuerbachs als ideale (aber geiſtloſe) Spitzbuben des Hegelthums erklären. Dieſe dagegen rufen dem Meiſter Jacob als Philosophus teutonicus das bekannte: Ne sutor ultra crepidam zu; ſeinen modernen Anhängern aber ertheilen ſie den guten Rath: Ihr Talent zur Speculation lieber auf die Fabrication deutſcher Mäuſefallen zu verwenden. Und fürwahr! wer es noch nicht einſieht: daß die Transſcendenz im Logotheismus zwar das Beſte, aber auch das

Inconſequenteſte iſt, der ſoll darauf verzichten: ſeine Carriere in der Speculation machen zu wollen.

Was gewinnt nun die Wiſſenſchaft bei dieſem gegenſeitigen Aufgebothe von Hohn und Spott, von Witz und Laune? — Wahrlich nichts! wenn ſich nicht hie und da in einer deutſchen Bruſt der Gedanke anſetzen ſollte: daß ein Bild des Weltapoſtels abermal, wenn auch im umgekehrten Sinne, ſeine Anwendung gefunden, deſſen Er ſich in dem Briefe an die Galater bediente: »Abraham hatte zween Söhne, den einen von der Magd, den andern von der Freyen, wovon jener nach dem Fleiſche, dieſer nach dem Geiſte und der Verheißung geboren. Gleichwie aber damals der erſte den zweiten verfolgte, ſo auch jetzt.« — Leider! und abermal jetzt.

Denn der Sohn der Magd (der myſtiſche Vertreter antiquer Weltweisheit) hat die Verfolgung ſeines Bruders (des Vertreters des göttlichen Wortes in der Schrift) bis zur Verbannung desſelben getrieben. Es iſt das Umgekehrte von dem Worte der Schrift eingetreten: »Verſtoß die Magd mit ihrem Sohne,« (das einſt die bibliſche Theologie gegen die Philoſophie gebrauchte), denn der Sohn der Verheißung ſoll jetzt (oder

iſt's ſchon) hinausgeſtoßen werden aus dem Erbe ſeines Vaters (des bibliſchen Proteſtantismus) in welchem von Nun an der Andere die Alleinherrſchaft ſich anmaßt.

Die Auctorität des Denkgeiſtes, der von einer transſcendenten Auctorität Gottes nichts wiſſen will, kann noch weniger eine Auctorität des göttlichen Wortes neben der ſeinigen ſtehen laſſen.

Zu ſolch einer Zeit iſt guter Rath theuer geworden, denn auch die Wahrheit: daß der Weg zur beſeligenden Mitte durch die Extreme führe, will nicht mehr tröſten; wenn es nicht gelingen ſollte, dem deutſchen Michel, der ſich doch ſo gern den Erzengel der Speculation und ſein Volk deßhalb das auserwählte Europas nennen hört, das Auge zu öffnen: daß jede Auserwähltheit als Werk der Selbſtwahl auf ſchwachen Füßen ſtehe; zu einer andern aber, unmöglich die einſeitigſte aller Einſeitigkeiten, die Negation aller Transſcendenz, berechtigen könne; oder — wenn dies nicht gelingen ſollte, ihm die Möglichkeit denkbar zu machen: daß ihm bisher doch nur die eine Hälfte ſeiner herculiſchen Arbeit gerathen, die andere aber ungleich beſchwerlichere Hälfte ihm noch bevorſtehe, und daß dieſe eben nur die Ergänzung des Fun-

daments ſey (auf dem bisher die Philoſophie ihr Obſervatorium errichtet hatte) und zwar durch ein zweites, bisher unbeachtetes Feld, ſo nahe ihr auch dasſelbe von Seite des poſitiven Chriſtenthums gerückt war. Denn es iſt jenes Feld, das Leben des Geiſtes neben dem Leben der Natur in und außer den Menſchen.

Die Theologie des Mittelalters glaubte in der antiquen Philoſophie eines Plato und Ariſtoteles den Schlüſſel zum Verſtändniſſe des Chriſtenthums in Lehre und Leben ſeines Stifters, gefunden zu haben. Das Ergebniß davon iſt die Scholaſtik und Myſtik jenes Zeitalters. Jener Schlüſſel aber eröffnete nur zur Hälfte das Buch mit den ſieben Siegeln, weil ſeinem Barte ſelber noch die andere Hälfte fehlte. Es iſt dieſe das Verſtändniß über des Einen Menſchen zweite Lebenshälfte — über das Leben des Geiſtes (neben und über dem der Natur) zu dem die alte Welt ſich nicht erhoben hatte. Denn jenes Leben wird ſo viel als nicht verſtanden, wenn Es nur als die edlere ſubjective Hälfte gedeutet wird, die mit der objectiven andern, das Geſammtleben der Natur ausmacht. Weiter aber in der Verſtändigung hat

es die Philoſophie weder vor noch nach dem Reformationszeitalter gebracht.

Hier iſt alſo der Ort, wo der neue Schacht einzuſchlagen und eine neue Fundgrube zu eröffnen iſt; bevor ſich daran denken läßt: mit Erfolg ein Syſtem, als organiſche nicht bloß mechaniſche Einheit von Transſcendenz und Immanenz (von Deismus und Pantheismus) zu entwerfen und auszuführen. — Wer es nicht glauben kann, weil ſein Auge bei der Bewunderung vergangener Größen vom Lichte der Scheiterhaufen geblendet ward, der thut wohl daran: wenn er auf ſeinen Spaziergängen durch die Gefilde der Myſtik, zum Zeitvertreibe ſich ein Herbarium anlegt.

Vergleicht doch der Heiland ſich ſelber mit einem Hausvater, der Altes und Neues aus ſeinem Schatze darreicht — zum Nutz und Frommen der Seinigen. Möge es nur der projectirten Rieſenbaute nicht ergehen, wie dem großen Linienſchiffe Penſilvania, von dem die americaniſchen Journale vormals pomphafte Beſchreibungen zum Beſten gaben. Seine Länge ſollte 225 Fuß, ſeine Breite 58 meſſen, 2000 Mann faſſen und eine

Tüchtigkeit von 30000 Tonnen haben, 140 Kanonen tragen und 28 Fuß tief ins Waſſer gehen. — Das Journal Naval bemerkte aber hierüber: daß eine ſolche Anzeige alle Jahre einige Mal erſcheine, gleichſam um der kleineren europäiſchen Schiffe zu ſpotten. Aber dieſer erſtaunliche Bau ſey nie auf dem Oceane geſchwommen, und werde auch nie darauf ſchwimmen, denn ſeit mehr als 20 Jahren liege er auf der Werfte, ſey von vorne herein übereilt gebaut, und von unreifem Holze, und darum vielleicht ſchon verfault. Auch nennt dasſelbe Journal die Americaner viel zu klug, um ihre Marine mit ſolch einem unlenkſamen Ungeheuer zu vermehren. —

Von der americaniſchen Weltklugheit wird nun freylich die deutſche Weltweisheit ſo wenig wiſſen wollen, als von dem unreifen Holze. Das Ueberreife aber macht den Uebergang zum faulen Holze, d. h. zum Affen des Lichtes in der Nacht. Dieſe muß nun allerdings einen hohen Grad von Finſterniß erreicht haben, da die neueſten Wiſſenſchaftler wähnen: die Wiſſenſchaftlichen zu überreden, daß in ihrem projectirten Syſteme keine Ader von Pantheismus liege, weil Es ja aus der einſeitigen

Transſcendenz des Deismus, und der einſeitigen Immanenz des Pantheismus zuſammengeſetzt ſey. Dieſer Kniff aber iſt nur zu ſehr verbraucht für Alle, die ſich noch zu erinnern wiſſen: Wie in der Blüthezeit Hegels der acosmiſche Spinozismus ſich das Brandmal der Allvergötterei gefallen laſſen mußte. Jetzt iſt nun auch die Reihe an den Meiſter des Logotheismus gekommen deßhalb, »weil er nicht wie die Reformatoren, einen überall lebendigen, ſelbſtbewußt wirkenden Gott erkannt habe, dafür aber das Höhere aus dem Niedern, das Etwas aus dem Nichts — das Licht aus der Nacht hervorgehen laſſe, und ſo in der Wirkung feſthalten wolle, was Er in der Urſache nicht beſitze.« So wäre denn die Weisheit unſerer Zeit bei der mittelalterlichen Vorſtellung von der Aſcität Gottes wieder angelangt, und die Satyre, die Herbart auf jenen Einfall in ſeiner Metaphyſik geſchrieben, wird von Jener als Panegyricus ausgebeutet. Glück auf, ihr blinden Führer des blinden Haufens — denn wenn ein Blinder den Andern führt, ſo bleibt beyden, eine und dieſelbe Grube gewiß, aus welcher euch der carrieriſche Chriſtus nicht retten kann, denn

dieſer iſt (nach Seite 606) nur »die Copula im welthiſtoriſchen Urtheile, d. h. im Gegenſatze und Kampfe, in welchen die Einheit der Menſchheit unter der Leitung des Vernunftinſtinctes durch die Scheidung der Völker ſich zerſetzte. Chriſtus iſt der Eine Held, der das Humane (Menſchheitliche) innerhalb jener Scheidung darſtellt.« Dies ſoll die Idee geweſen ſeyn, nach welcher die alte Welt hingeſtrebt, dies zugleich die Aufgabe, welche die Nationen ſeit dem Jahre des Heils zu vollbringen haben.

Den Schluß aber zu jenem copulirten Urtheile, ſoll »die Periode der Harmonie bilden, in welcher die Menſchheit ihre Beſtimmung als Völkerband und als Organiſation der Geſellſchaft, durch eigene That (weil ſie Geiſt, d. h. Gottesgeiſt iſt) ſich erarbeitet haben wird.«

Der bibliſche Chriſtus aber ſpricht von jenem Schluße: »Wundert euch nicht, wenn ich ſage: Es kömmt die Stunde, wo Alle, die in den Gräbern ſind, die Stimme des Gottesſohnes hören werden, und die Gutes gethan, alsdann zur Auferſtehung des ewigen Lebens; die aber Böſes gethan, zur Auferſtehung des Gerichtes hervorgehen. »Dieſer Chriſtus iſt mehr als logiſch-theo-

retiſche, mehr als naturhiſtoriſche, er allein iſt die practiſch-ſittliche Copula zwiſchen Himmel und Erde — denn es gibt (nach St. Paulus) nur Einen Mittler zwiſchen Gott und dem Menſchen — der Menſch Chriſtus Jeſus.

Die Religion unſerer Zeit.

Eine blaue Epiſtel.

Unübertrefflicher Arnold!

Du haſt das Wort gehalten, welches du mir gabſt, als ich von dir im Badeorte F. Abſchied nahm mit dem Worte: Laß bald etwas von dir als Religionsphiloſophen hören.

Dein Wort iſt eine lange, wortreiche Abhandlung über ein Thema, welches ich im Umgange mit dir oft aber auch jedesmal kleinlaut anſtimmte, welches aber jedesmal eine kurzlaute Reſonnanz in dir hervor rief, nach der äußerlichen Antwort zu ſchließen. Haſt du vielleicht damals in F. den kränkelnden, weil im Verlaufe der Jahre vielfach gekränkten, alten Univerſitätsfreund ſchonen wollen; ſo habe jetzt meinen herzlichen Dank dafür. Du haſt in jenem Falle wirklich einen richtigen Blick in

den Seelenzuſtand eines Stadtpaſtors auf dem Lande geworfen.

Manches Wort in deinem Aufſatze, wäre mir im mündlichen Vortrage zu F. ſchneidend durch die Seele gefahren, und hätte mir Äußerungen erpreßt, die ganz gemacht geweſen wären: Uns gegenſeitig auszuweichen, ſtatt aufzuſuchen, wie dies täglich der Fall im Badeorte war.

Doch näher zu deinem Geſchenke.

Dieſes ſcheint mir eine Erwiederung auf meine Klage zu ſeyn: daß das Zeitalter der chriſtlichen Kirche, in dem wir jetzt leben, dem erſten Zeitalter der Kirche darin gleich kömmt: daß jenes ein apologetiſches iſt; indem hier, wie dort, das Weſen der Sache — das Seyn oder Nichtſeyn des Chriſtenthums in Frage geſtellt iſt.

Ich berief mich für dieſe Anſicht auf gewiſſe Stimmen der Zeit, die Chriſtum als mythiſches Bild verkünden, welches der menſchliche Geiſt unter gewiſſen hiſtoriſchen Bedingungen eben ſo aus ſich heraus projicirt habe, wie einſt den Oriſis, Mythras und Herakles. Es ſind jene Stimmen überhaupt ſolche, welche die Religion

als ein Entwicklungsfieber des Menſchengeſchlechtes anſehen, das nur durch eine durchgeführte Vernunftbildung oder Selbſterkenntniß zum Abſchluße, und hiemit zur Heilung gebracht werden kann.

Worin aber beſtand damals deine Erwiederung? Darin — daß derley Anſichten nichts weniger als bloße Frivolitäten ſeyen, wie dies im vorigen Jahrhunderte in Frankreich, und noch früher in Italien der traurige Fall geweſen; ſondern Reſultate philoſophiſcher und kritiſch-hiſtoriſcher Studien. Und damals konnte mir nicht einfallen: dir darin nicht aus ganzer Seele beyzuſtimmen.

Die Zuſtimmung aber von deiner Seite war ſtets unſicher, wenn ich fortfuhr in der Frage: Sollen wir deßhalb, weil die alte Poſſe zur modernen Satyre geworden, unſere apologetiſche Arbeit als eine vergebliche und eitle ſtehen und liegen laſſen — ſollen wir an der Wiſſenſchaft verzweifeln, und uns entweder hinter eine ſtärkere Kirchenverfaſſung zurückziehen, oder ſelbſt auf dieſes Project verzichtend, in Conventikeln unſern Schutz und Schirm ſuchen? denn deine Antwort war immer ein ſtummes Achſelzucken. — Doch wie geſagt: Ich kann dir jetzt nur Dank über Dank wiſſen für dein

Verfahren, und will jetzt deine Abhandlung über die Religion der Gegenwart, als eine Theorie des Achſelzuckens behandeln. Sie hat mir nähmlich eine Anecdote, wie ich ſie vor Jahren in einem Unterhaltungsblatte geleſen, ins Gedächtniß gerufen über einen ſeltſamen Mann, der in dem letzten Decennium des verfloſſenen Jahrhunderts auf einem Schloße in Böhmen ſein herrſchaftliches Dienſtleben beſchloß. Dieſer Mann hatte ſeinen Ehrenplatz unten an der herrſchaftlichen Tafel, aß daſelbſt tagtäglich mit großem Fleiße und nahm daher an den Tiſchgeſprächen keinen Antheil. Die hohe Geſellſchaft aber lies den mund- aber nicht redſeligen Gaſt nicht ungeneckt. Bei eifrigen Discuſſionen über irgend einen Vorfall wurde er angegangen mit der Frage: Cyriak! was halten ſie davon? Sein Gutachten aber lautete jedesmal:

»Iſt's wie's iſt, ſey's wie es ſey;
Matz! Fiedle fort, Gott ſteh uns bey!
Recht iſt's aber doch nicht.«

Die Anecdote bemerkte zu dieſem Gutachten: »Trefflicher Commentar zu allem und jedem Achſelzucken! Unerſchöpflich am verborgenen Sinne, von keiner Anek-

gung gänzlich auszubeuten, langſam gereifte Frucht vieljähriger Beobachtung und Prüfung. Würdig mit Pfeil- und Keilſchrift eingegraben zu werden in eine Felswand von Grauwacke oder Grobkalk. Wir wollen hier nur in flüchtigen Umriſſen andeuten, was ſie Alles in ſich trage.«

Ich aber ſtehe hiemit als Commentator bey deiner Theorie, die in einem Duzend von Überſchriften ſich auseinander legt, wovon ich keinen Tag mehr als Eine meiner Kritik unterworfen habe, wenn ich ſonſt bey guter Laune war. So viel zur Empfehlung meiner Epiſtel, die ich eine blaue nennen kann, als Antwort auf deine rothe Abhandlung. Daß in jener kein Farbenſpiel von Witz und Laune, wie in jener Anecdote, deine Augen ergötzen wird, das brauche ich dir wohl nicht vorhinein zu verſprechen; wenn ich auch einzelne Überſchriften deiner Arbeit unter die einzelnen Sätze jener kryſtalliſirten Antwort eines penſionirten Kammermuſicus ſtelle. So vertragen ſich vielleicht mit dem — Iſt's, wie's iſt — die Fragen:

1. Welches iſt die Religion unſerer Zeit?
2. Was iſt Religion, wird's immer Religion geben?
3. Was iſt Gegenſtand der Religion?

Du haſt ganz Recht, wenn du behaupteſt: »Nichts ſcheint leichter und nichts iſt ſchwerer, als die Beantwortung der erſten Frage« ſo lang du als Grund hievon anführſt: »weil jene nichts anders ſey als eine nähere Beſtimmung der Gegenſtände unſerer Begeiſterung und Liebe, und weil die Welt jene Gegenſtände ihrer Verehrung mit widerſprechenden Nahmen belege (wie denn die Anhänger der neuen Götter, die alten immer zu Dämonen herabgeſetzt habe) — ,und weil die göttliche Religion nicht bloß bey verſchiedenen Völkern, ſondern ſelbſt bey demſelben Volke in verſchiedenen Perioden ſehr verſchieden ausfalle.« — Es heißt aber die Antwort erſchweren, wenn man die Gegenſtände unſerer Liebe als ſolche ſchon zu Gegenſtänden der Religion im eigentlichen Sinne erhebt; wiewohl ſie, durch ihre nähere oder entferntere Beziehung mit dem Einen Gegenſtande aller Religionen eine religiöſe Weihe erhalten können. Du ſcheinſt mir überhaupt kein Gewicht zu legen auf die Einheit des Gegenſtandes; ſonſt könnteſt du nicht die Hauptforderung an die Beantwortung ſtellen: »Dieſe müſſe mit der ganzen bisherigen Geſchichte der Menſchheit Bekanntſchaft gemacht haben. Denn dieſe ſey der Prüfſtein für

die Bildung eines Jeden, der ſich mit jener Beantwortung befaſſen wolle.«

Der Mann ohne Bildung iſt freylich nicht befähigt auf jene Frage eine allſeitige Antwort zu geben; allein — jener Prüfſtein iſt keineswegs der einzige, iſt am wenigſten ein Grundſtein; dieſer aber iſt die Kenntniß der innern Geſchichte des menſchlichen Geiſtes, iſt die Einſicht in den innern Vorgang, deſſen Reſultat der Gottesgedanke iſt. Dieſe Einſicht wird auch allein im Stande ſeyn zu entſcheiden: Ob jenem Gedanken eine Objectivität ohne oder mit Realität zukomme; und — Wie es komme: daß er mit widerſprechenden Nahmen belegt werde. — Gegen die Gegenſtändigkeit als ſolche ſpricht auch deine Behauptung: »Religion haben, heißt die Wahl treffen, zwiſchen Gott und dem Dämon, d. h. zwiſchen der Bewegung für die Idee und dem Widerſtande gegen dieſelbe.« Der Accent liegt hier offenbar auf der Bewegung und Nichtbewegung als zwey Zuſtänden. Ob aber das Ziel der Bewegung (die Idee) etwas Gegenſtändliches ſey, iſt hier noch nicht erörtert. — Auch der Satz: »Wie ſein Gott, ſo iſt der Menſch,« klärt die Sache nicht auf.

Denn derſelbe Satz läßt ſich auch umkehren und ſagen: Wie der Menſch, ſo ſein Gott, d. h. wie Jener ſich ſelber, ſo erkennt er auch das, was man Gott heißt; mag dieſer nun Etwas außer oder in Ihm, oder gar Beydes zugleich ſeyn.

So pflegt man ja auch vom Style (der Schreibart) zu ſagen: Jener ſey der Menſch ſelber: Le style c'est l'homme!

Richtiger iſt der Grund jener Schwierigkeit in dem Satze ausgeſprochen: »Religion iſt die höchſte Herzensangelegenheit der Menſchheit. Darum iſt ſie zugleich der Grund aller Partheiung.«

Zur vollen Richtigkeit aber geht dieſem Satze noch die Beſtimmtheit ab: Ob dieſe Angelegenheit als die höchſte des Herzens, nicht auch zugleich die höchſte der Intelligenz (des Kopfes) und welche von beyden das Prius der Andern ſey? Nach der frühern Ausſage: daß des Menſchen Wahl zwiſchen Gott und Dämon in den Moment falle, wo er über Religion zu denken und zu reden beginne, ſcheint von der Herzensangelegenheit das Denken urſprünglich ausgeſchloſſen

zu ſeyn, eine Behauptung — die wohl keinem Denker zur Ehre gereicht.

Auf dem Grunde jener Partheyung erhält nun auch die Frage: »Ob bey dieſer Partheyung noch von einer Religion unſerer Zeit die Rede ſeyn könne« ihre Erledigung in den Worten: »In dem Sinne einer gemeinſamen Religion aller Partheyen gewiß nicht, wenigſtens müßten wir unterſcheiden eine alte und neue Religion (mit ihrem widerſprechenden Inhalte) und nur die von unſerer Zeit erzeugte Religion, wäre nach ihr zugleich zu benennen.« Da es ſich aber doch um eine Wahl für jeden Einzelnen zwiſchen alter und neuer Religion handelt; ſo wird dieſer Entſcheidung, eine Prüfung der Religion und ihrer verſchiedenen Gegenſtändlichkeit überhaupt vorausgehen müſſen; und dies geſchieht in den zwey folgenden (oben angeführten) Nummern, alſo:

Was iſt Religion?

Auch hier ſtellt ſich deine vorige Klage: über Leichtigkeit und Schwierigkeit abermal ein. Jene in der Antwort: »Religion ſey das Verhältniß des Menſchen zu Gott« wogegen du nichts einzuwenden haſt; dieſe in der weiteren Frage: »Wie dieſes Verhältniß beſchaffen

ſeyn ſolle, um wahr zu ſeyn« oder gar: »Welcher iſt der wahre Gott?« Hierüber bemerkſt du nun: »Bleibt Gott unbeſtimmt; ſo bleibt es auch das Verhältniß zu Ihm, und ein unbeſtimmtes Verhältniß iſt gar keines.« — Zu einem vollkommen beſtimmten Verhältniſſe aber zwiſchen 2 Factoren gehört die Beſtimmtheit des einen ſo nothwendig wie die des Andern, und ich wiederhole daher: Wie der Menſch, ſo ſein Gott. Auch verdient ein begrifflich unbeſtimmtes Verhältniß, noch gar nicht den Nahmen eines Nullitätsverhältniſſes, am wenigſten nach deiner Anſicht von Religion, die im Gefühle wurzelt und zu dem das Denken hinzutritt, nicht um ihm einen Inhalt erſt zu geben, ſondern den gegebenen in ſeine Gewalt zu bringen.

»Dieſe Anſicht wird auch hier wiederholt in den Worten:« Das Gemüth des Menſchen verlangt das Ideal zu ſchauen; ſein Geiſt das Abſolute (das in ſich Vollendete, Freye) zu erkennen; aber für die Erkenntniß der Religion und ihres Gegenſtandes iſt hiemit nichts weiter gewonnen, als daß der religiöſe Menſch von der Berechtigung jenes Verlangens überzeugt iſt. Er

ſucht alſo vor allem ſeinen Gott zu erkennen. Dies iſt, im Verhältniſſe zu Gott — das Erſte.

»Wie ſich die Erkenntniß des höchſten und des wahren Weſens ausbildet; ſo bildet ſich auch die Religion aus. Es iſt alſo nicht zweifelhaft: die gebildeteſte Welt wird die reichſte und vollkommſte Religion haben.«

Ohne Zweifel aber auch nur unter der Vorausſetzung: daß die hohe Bildung dieſer Welt, in der durch die Selbſterkenntniß vermittelten Erkenntniß des höchſten Weſens beſtehe. Ferner: daß es der Menſch in dem Sicherkennen nur mit einem einfachen Weſen zu thun habe. Iſt dagegen ſein Weſen ein zuſammengeſetztes, ſo kann auch die Erkenntniß des einen Elementes auf Koſten des andern vollzogen werden, und ſie iſt bey aller Vollkommenheit doch nur eine einſeitige. — Mit dieſer Beſtimmung der Religion als der Gotteserkenntniß hängt die weitre Frage zuſammen: »Ob es immer eine Religion geben werde? auf folgende Weiſe. Wird nämlich jene Erkenntniß als Befriedigung eines Dranges anerkannt; ſo liegt der Gedanke nahe: daß jene zugleich das Ende der Religion ſeyn könne. Dagegen erinnerſt du aber: »Die Sättigung hindert den Hunger nicht an

der Wiederkehr, eben ſo wenig gibt es im Geiſtesleben eine abſchließende Befriedigung.« Wie ſtimmt aber damit die Erklärung zuſammen: Es iſt ein Mißverſtand, das Ideale (Freyheit, Schönheit, Wahrheit) für ewig unerreichbar und überirdiſch zu halten.« — Iſt eine Erkenntniß ohne Abſchluß nicht ſo viel als eine unerreichbare (verſteht ſich in ihrer Vollkommenheit)?

Sollte aber Alles was erreichbar, auch nothwendig unvollkommen — mithin das Wahre nur halbwahr ſeyn, und ewig dies bleiben; ſo würde dieſe traurige Wahrheit von ſehr nachtheiligem Einfluſſe auf den Erkenntnißtrieb des Geiſtes ſeyn, inſofern jener doch unter der Freythätigkeit des Letzteren ſteht.

Es wäre dann nichts leichter zu begreifen, als die ſchroffen Gegenſätze in einer und derſelben Zeit, wie du jene ſchilderſt in den Worten: »Es bezeichnet unſre Zeit und es ehrt ſie: daß in ihr das Abſolute erkannt, die Wahrheit wirklich begriffen und die Freyheit conſtituirt wurde; und doch wird gerad jetzt die Freyheit ernſtlich in Frage geſtellt durch den Deſpotismus, denn die Wahrheit ſteht unter der Aufſicht der Dummheit, ja aus der Verdummung ſelbſt wird eine Aufgabe der Religion gemacht,« als die

ewig erneuerte Sehnſucht nach dem Idealen und Abſoluten — als eifriges Streben nach den höchſten Gütern.

Und wenn du nun zum Schluße die Religion bald den Herzſchlag der ſittlichen Welt, bald den innerſten Trieb der Menſchengeſchichte nennſt, weil ſie allein die Wiſſenſchaft eben ſo der Wahrheit, wie die Kunſt dem Ideale und das ſittliche Leben der Freyheit entgegen treibt; ſo wünſchte ich mir nur: Früher Vernommenes — vergeſſen zu können: »daß ſo lang in der Religion als dem Verhältniſſe des Menſchen zu Gott, der Gott nicht beſtimmt oder erkannt ſey; das Verhältniß ſelber ein unbeſtimmtes, und dieſes ſo viel als kein Verhältniß, d. h. die Religion ſelber eine nichtige ſey.«

Ihr Philoſophen von Profeſſion ſeyd wahrlich um euer Renomme zu beneiden, wenigſtens von Theologen im und außer dem Predigeramte. Wehe dieſen, wenn ſie in ihren Unterſuchungen über dem b das a vergeſſen. Ihr dagegen habt die Antwort in Bereitſchaft: das a verſteht ſich von ſelber. Und wer läßt ſich gern nachſagen: daß er das Verſtändlichſte nicht verſtehe.

Doch vielleicht thue ich dir Unrecht, weil du, was ich hier vermißte, in der Beantwortung der 3. Frage gibſt:

Was iſt der Gegenſtand der Religion?

Aber — Freund! ziemt es einem Philoſophen, ſich vor dem Vorwurfe des Atheism zu fürchten, wie das gebrennte Kind vor dem Feuer? So muß ich dich fragen, der du abermal ſtatt der Antwort bloß eine Einleitung zu ihr gibſt in den Worten: »die Religion iſt von jeher und überall ſo verſtanden worden: daß ſie den Menſchen dem wahren Weſen entgegentreibe.« Und — »Atheiſt wäre der, für den es nur ſpecielle Geſchäfte, kein weſentliches Intereſſe, keine höchſte Angelegenheit gäbe.« Sogar bey dem Dichter ſucht der Philoſoph Hülfe:

Das Höchſte, das wir kennen,
Iſt deutſches Vaterland;
Das Schönſte, das wir nennen,
Der Tod für's Vaterland!

An den Deutſchen in den Zeiten des Befreiungskrieges war es nur zu loben, wenn ſie das Vaterland als das Höchſte anſetzten; aber welchem Deutſchen iſt es damals eingefallen: Ihre Vaterlandsliebe der Liebe zur Kirche und zu Gott in Chriſto gleichzuſetzen? *) Selbſt

(*) Zum Beweiſe dient ein anders Lied aus jener Zeit:

Es leben die Soldaten
So recht von Gottes Gnaden. u. ſ. w.

der alte Römer, der doch keine Kirche kannte, ſagte bloß: Dulce et decorum est: pro patria mori! Doch wozu ſo viel Worte über eine Wahrheit, die zur Weisheit geworden in dem Sprichworte: daß man das Eine thun müſſe, ohne das Andere zu laſſen. Oder mit dem Apoſtel zu reden: »Alles was ihr thun möget, thut im Namen unſeres Herrn Jeſu!« Und im Namen desſelben hat Deutſchland damals das Schwerdt gezogen auch für die Freiheit, in der der Sohn Gottes Jeden, der an ihn glaubt, befreit. — Statt uns nun anzugeben: Was das wahre Weſen ſey und worin es beſtehe, kurz: ſtatt uns die harte Nuß einmal aufzuknacken, wickelſt du ſie wieder (wie ein Bonbon für deinen Affen) in Goldpapier ein, wenn du fortfährſt: »daß das wahre Weſen einer verſchiedenen Auffaſſung unterworfen ſey nach Fähigkeit des Einzelnen und nach der Bildung der Völker.« — Ferner, »daß ganze Zeiten Einenbewegenden Gedanken haben, und daß in der Hingabe des Menſchen an ihn, die richtige Religionsübung (Cultus) beſtehe.«

Zum Belege für den erſten Erfahrungsſatz, hätteſt du dich auf den hegelſchen Monismus berufen können, der den Geiſt als die Wahrheit der Natur, und Gott

als die Wahrheit des Menſchengeiſtes, kurz: Gott allein als die Wahrheit des Univerſums auffaßte. Eine andere Auffaſſung dieſer Gegenſtände kömmt der Theologie des poſitiven Chriſtenthums zu, nach welcher der creatürlichen Welt ihre Wahrheit in Gott, in einem andern Sinne angewieſen wird. In einem Prozeſſe, in welchem ſich ein Princip verwirklicht, kann jedes ſpätere Moment das Höhere von dem Früheren, und darum die Wahrheit von dieſem genannt werden.

Da nun das Chriſtenthum den perſönlichen Gott für das geſchaffene Weltganze vorausſetzt; ſo kann dieſes nicht mehr als das Product eines Prozeſſes angeſehen werden, in welchem das Abſolute ſich zur Perſönlichkeit verwirklicht hat; wohl aber als das Reſultat eines Vorganges, in welchem Gott den formalen Gedanken von Etwas Nichtabſoluten realiſirte, ſo daß jener Gedanke Gottes zur Welt ſich verhält, wie die Wahrheit zur Wirklichkeit. Jener Gedanke hat alſo ſeine Wahrheit in Gott, weil dieſer ihn denkt; nicht aber deßhalb, weil Gott Sich in ihm denkt, oder weil er Gottes Weſen zu ſeinem Inhalte hätte.

Jedes von den drey conſtitutiven Weltprincipien

hat als ſolches ſeine Wahrheit und Wirklichkeit neben der Wahrheit und Wirklichkeit des Abſoluten in der dreyeinigen Gottheit.

Es ſtellt ſich nun freilich die Frage ein: Welche von den beiden Auffaſſungen des wahren Weſens die richtigere, d. h. eine dieſem adaequate ſey? Deine Antwort hierauf kenne ich noch nicht, d. h. ich will ſie einſtweilen ignoriren; aber ich ignorire nicht, wenn du ſagſt: »Die ſpätere Zeit verdirbt oft die Principien, aus denen ſie ſelber hervorging,« und Belege für dieſe empiriſche Wahrheit aus der Staats- und Kirchengeſchichte anführſt. So ſoll ſowohl das Papſtthum als die lutheriſche Dogmatik die Idee des Chriſtenthums verdorben haben; dagegen aber der religiöſe Enthuſiasmus der Reformation, und der ethiſche der Revolution (ihre Philoſophie und ihr Socialismus) wirkliche Fortbildungen des chriſtlichen Princips (der Humanität) ſeyn. — Und wenn ich dir nun zugebe: daß die Idee des Chriſtenthums (als Humanismus) vom politiſchen Papſtthume und vom dogmatiſchen Lutherthume verletzt worden ſey, wenn auch von jedem auf andere Weiſe; ſo kannſt auch du mir zugeben: daß die Idee der Reformation vom

damaligen Proteſtantismus ſo wenig geahnet worden ſey, wie die Idee der Kreuzzüge von den Kreuzfahrern. Es findet hier das Bekannte: »der Menſch denkt, Gott lenkt« ſeine Anwendung in der Umkehrung: »Gott denkt, der Menſch lenkt, oder mit dem Propheten zu reden, der da Gott ſagen läßt: »Meine Gedanken ſind nicht eure Gedanken, und ſo hoch der Himmel über der Erde, ſo fern liegen meine Gedanken von den euren.« — Sollte nun der Gedanke Gottes von der Reformation (als Idee derſelben) doch im Bewußtſeyn der Menſchen Wurzel ſchlagen; ſo müßte die bisherige Grundanſicht der Menſchen von Ihr, jener Idee Platz machen; womit aber gar Vielen nicht gedient ſeyn dürfte.

Doch genug hievon, da mir doch kein Aufſchluß über die Hauptſache zu Theil wird: Worin das wahre Weſen beſtehe, oder welches von den verſchiedenen Verſtändniſſen desſelben als das richtige feſtzuhalten ſey. Da für zeigſt du mir mit dem Finger auf das Reſt desſelben, wo Er zu finden ſey, nämlich: hinter der Wirklichkeit, d. h. im Principe derſelben. Hinter dieſe ſey auch von jeher alle Religion zurückgegangen (verſteht

ſich, ſo gut es die Menſchen jedesmal verſtanden und ſo viel Religion beſaßen: Sich dem wahren Weſen hinzugeben.)

Wie glücklich nun mein Freund in dieſem Geſchäfte hinter den Kuliſſen (welche dieſe Welt bedeuten) geweſen, zeigt mir ſchon der Titel:

Der Gegenſtand der Religion iſt das Princip.

Ich aber ſtelle dieſe Ueberſchrift mit den zwey folgenden. 4. Gibts ein höheres Princip als das der Freyheit? 5. Wie kann das Princip des Univerſums Gegenſtand der Religion ſeyn? unter Cyriaks Wahlſpruch:

Sey's wie's ſey!

Denn ſo eben habe ich gehöret: daß das wahre Weſen im Principe der Wirklichkeit liege, und höre nun: Jenes Weſen iſt das Princip der Wirklichkeit ſelber. — Nicht genug: das Princip wird der Ausdruck deſſen genannt, was ein Volk in einer gewiſſen Zeit für das wahre Weſen erkannt hat, mit dem Beiſatze: »Dieſe Erkenntniß ſolle die Form des Princips (des einfachen allgemeinen allen Inſtinct in ſich concentrirenden Gedan-

kens) behaupten, welcher eben darin die Eigenſchaft beſitzt, als die höchſte Angelegenheit Aller, folglich als Seelenheil als Freiheit) von Allen erfaßt werden. Kurz: das Princip iſt einmal der einfache Gedanken ſammt deſſen Erkenntniß, und ſodann der Ausdruck des erkannten Gedankens.

Was aber der Inhalt jenes Princips (Gedankens) ſey, erfahre ich nirgends, und doch wird von einer Form des Princips (des Gedankens) geſprochen, und gefordert: daß ſie zur Form der Erkenntniß werden müſſe, wenn dieſe eine gemüthsbewegende Religion bleiben wolle. Kurz: die ausgedrückte Erkenntniß als Form muß adaequat ſein der Form des Princips als eines Gedankens — deſſen Inhalt aber du zu verſchweigen für gut befindeſt. Oder glaubſt du: daß alle und jede höchſte Allgemeinheit als ſolche ſchon ſich zum Principe (zum Gegenſtande) der Religion qualificire? Sey's, wie's ſey! nur heraus mit der Sprache!

Statt deſſen fährſt du fort: den Begriff der Religion genauer zu beſtimmen. Ich leſe: »Religion haben heißt, ein metaphyſiſches Intereſſe an den Principien haben.« Statt Einer Nuß mit verborgenem Kerne wird

mir nun ein unbeſtimmter Plural in den Mund geſteckt. Es wird mir zwar bedeutet: daß ich mir unter dem Adjective: Metaphyſiſch, nichts Abſonderliches vorzuſtellen habe; indem jenes Intereſſe nur inſofern ein metaphyſiſches genannt werde, als der Gegenſtand des Intereſſes Etwas in der Wirklichkeit Verborgenes ſey. Dieſe Verborgenheit aber verſteht ſich von ſelbſt bey jedem Principe, und verdient deßhalb noch gar nicht das Prädicat des eigentlich Metaphyſiſchen und Transſcendenten.

Denn das Metaphyſiſche verhält ſich zum Phyſiſchen (hier Wirklichen) nicht wie das Princip zu ſeiner Selbſtoffenbarung (wie das Seyn zum Erſcheinen als Daſeyn); wohl aber, wie ein Princip zu einem zweiten Principe — wie das abſolute Princip zu jedem relativen (creatürlichen). Das Princip des geſammten Naturlebens iſt nicht deßhalb ein transſcendentes (metaphyſiſches) zu nennen, weil Es in jenem als Realgrund vorhanden iſt, oder weil Es ſelbſt hinter und vor jenem als Lebensbedingung liegt, und deßhalb als Unbeſtimmtes, der Wirklichkeit als ſeiner Verwirklichung durch Selbſtbeſtimmung vorausgegangenes, vorgeſtellt wird.

Es liegt auf der Hand: daß kein Lebensprincip

als ſolches ſeine Lebensſphäre als Selbſtoffenbarung überſteigen könne. Wohl aber kann es zu dieſer gehören: daß ein Princip ſich aus ſeiner Selbſtoffenbarung zurücknimmt (Sich ſelbſt als ſolches erfaßt) und dadurch genöthigt wird: über Sich ſelber als Princip hinaus zu greifen, um ſich in ſeiner Qualität aus einem Principe über ihm zu begreifen, ohne welche Es ſich immerdar ein unaufgelöſtes Räthſel bleiben müßte. Die Bedingung aber zu dieſer Tranſcendenz iſt die Selbſterfaſſung des Princips, wodurch Es zugleich berechtigt und befähigt iſt: jene Selbſtverfaſſung auch auf die Lebenskreiſe anderer Principe zu übertragen, inſoferne jene ihm bekannt geworden. Und ſo geſchieht es: daß das Princip in den fremden Lebenskreiſen dieſelbe Function der Selbſterfaſſung vornimmt, die dem fremden Principe als ſolchen nicht zuſteht und darum auch zu keiner Tranſcendenz befähigt iſt.

So kann z. B. der Menſchengeiſt das Leben der Natur nicht ohne Princip (Realgrund) denken; ſo bald er ſich als Princip zu denken beginnt. Im Leben der Natur gibt es zwar ein Denken, aber deſſen Träger (das ſinnbegabte Individuum) erfaßt ſich doch nicht als ſolchen und

folglich auch nicht im Gegenſatze zu ſeinem Denken (als Wahrnehmen und Vorſtellen) der Außenwelt. Jene Naturbehandlung von Seite des Geiſtes überſteigt (transſcendirt) alſo die Gedankenſphäre des Individuums, und iſt Folge der Selbſterfaſſung des Geiſtes, dieſer ausſchließlichen Bedingung aller Transſcendenz, d. h. ſowohl jener, die er in ſeinem eigenen, als jener, die er auf fremdem Gebiethe vornimmt. — Der Gedanke des Geiſtes von der Natur als einer Cauſalität, iſt alſo eine Transſcendenz für die Natur als ſolche, ohne eine für den Geiſt als ſolchen zu ſeyn. Findet dieſer nun das Naturprincip überdies noch als ein endliches, wie er ſich ſelber zuvor als endliches (weil beſchränktes und bedingtes) Princip gefunden (aus Gründen, auf die wir uns hier nicht eingelaſſen haben); ſo treibt Ihn jene Transſcendenz noch zu einer zweiten für die Natur fort, (die aber für Ihm ſelber die erſte war) nähmlich zum Gedanken von dem Naturprincipe, als einer Setzung vom abſoluten Principe.

Von dieſem Principe läßt ſich nun freilich ausſagen: daß Es hinter aller Wirklichkeit liege; da Es ja eben ſo allen Principien der Wirklichkeit, wie dieſe

Principe ihren Wirklichkeiten vorausgesetzt werden muß. Aber es läßt sich von Ihm nicht aussagen: daß Es in aller Wirklichkeit liege auf dieselbe Weise: wie der Geist und die Physis innerhalb des Kreises ihrer Selbstoffenbarung liegen.

Oder — sollte ich vielleicht auf meine obige Frage: Ob jede höchste Allgewalt (d. h. jener Gedanke, dessen Inhalt ein Allgemeines in höchster Steigerung ist) als solche schon sich zum Principe qualificire, die Antwort hinnehmen: »Alle drei Momente der Idee (die ästhetische, philosophische und ethische Idee) in Eins gefaßt, machen erst das universelle Princip der Freiheit aus, die in der ethischen Weltordnung realisirt wird?«

Dieser Auskunft zur Folge hätte dein Satz: »Menschlich lebt nur, wer für Principien lebt,« zum Nachsatze: das Schöne, Wahre und Gute sind diese Principien.

Allein — warum wird denn hier die Einheit nur nach dem dritten Momente benannt, da sie doch mit gleichem Rechte auch nach dem ersten und zweiten Momente bezeichnet werden könnte?

Oder sollte das Sittliche (Gute) etwa deßhalb nicht identisch mit der Freiheit seyn, weil diese auch das Un-

ſittliche (Böſe) verwirklichen kann? Allein auch das Unwahre (Lüge), das Unſchöne (Häßlichkeit) iſt ein Werk derſelben Freiheit. Und dieſer Widerſpruch in der Verwirklichung des Princips, negirt nothwendig dieſes ſelber als ein Höchſtes im eigentlichen Sinne, d. h. als abſolutes Princip. Ja — wer dies in Abrede ſtellen wollte, müßte neben dem abſoluten Principe als Einheit der poſitiven Momente (des Schönen, Wahren und Guten) noch ein zweites abſolute Princip als Einheit der negativen Momente (des Häßlichen, Falſchen und Böſen) aufſtellen.

Dieſer Dualismus aber univerſeller abſoluter Principe verbietet dir Folgendes über die practiſche hiſtoriſche Dialectik (im Gegenſatze zur gelehrten theoretiſchen Gedankenbewegung) zu verkündigen, für welche du ohneweiters die Maſſe der Menſchen eben ſo Intereſſe nehmen, wie du von derſelben Maſſe die Principien oder Ideen verdorben werden läßt. Du ſagſt:

»Der Religiöſe erlebt den Kampf und die Reinigung der Gegenſätze durcheinander. Je mehr Kampf der practiſchen Gegenſätze (Partheyen), deſto mehr Entbindung der religiöſen Gemüthsbewegung, welche die Rich-

tung auf die Principien iſt. Die Gefahr des Princips (z. B. der Freyheit durch das der Knechtſchaft) ſteigert unſer Intereſſe dafür. Dieſe Religion adelt den Menſchen.« Allerdings — aber den Diener Ormuzds nicht weniger als den des Ahriman, und nichts iſt inconſequenter, als den endlichen Sieg bloß dem einen der beyden Principe (mittelſt Ausſchluß des andern) zu vindiciren, da Beyder Abſolutheit und Freyheit eben ſo gut den endlichen Sieg als das Gleichgewicht im Kampfe, (d. h. die Ewigkeit des Letztern) für Beyde in Anſpruch nimmt.

Oder ſollte die Abſolutheit Beyder nicht dieſelben Anſprüche auf die Freyheit zu machen haben? Sey's wie's ſey? Sehen wir, ob uns die nächſte 5. Nummer hierauf eine Antwort gibt? Sie lautet:

»Gibt es ein höheres Princip als das der Freyheit und der ethiſchen Welt?

Hier aber biſt du mir mit der Antwort zu ſchnell fertig. Du tadelſt nämlich: »daß man die Principien der Menſchenwelt (der ſittlichen Wortordnung) nicht als religiöſen Gegenſtand, als höchſtes Weſen anerkennt; daß man nicht auf die reinen Themata der großen Weltepochen (Chriſtenthum, Reformation, Revolution), ſondern

auf das Weſen des Univerſums (auf die Principien aller Dinge) zurückgehe.« Aber — wer trägt die Schuld davon, als du, der du deine Leſer noch gar nicht mit dem Gegenſtande der Religion, mit dem höchſten Weſen bekannt gemacht haſt.

Denn die bloße Zuſammenfaſſung dreyer Principien zur formalen Einheit iſt kein lebendiges reales Object. Dazu kömmt noch: daß alle Drey in der Freyheit des Menſchen gegeben ſind. Dieſer aber läßt ſich Zeit: Seine Freyheit als die höchſte anzuſchlagen; ſelbſt dann, wenn er ſie als religiöſen Gegenſtand würdigt, indem er z. B. ſeine Freyheit als Ausfluß der abſoluten göttlichen Freyheit und beyde zugleich als coexiſtente Principe (unter dem Dependenzverhältniſſe des menſchlichen vom göttlichen Weſen) auffaßt. Auch macht dieſe Behandlungsweiſe das menſchliche Auge noch gar nicht blind für die reinen Themata der alten und neuen Weltgeſchichte. — Doch du weißt ja deinen Tadel ſogar zu rechtfertigen in den Worten:

»Durch das Zurückgehen auf ein Welt-Weſen (das du abermal nicht Ein Princip, ſondern den Plural von Principien aller Dinge nennſt) wird man nicht bloß ein größeres Gewicht auf die phyſiſche Welt legen, als

man ſich eingeſteht; ſondern dieſe Welt in Bauſch und Bogen ſogar für den höchſten Gegenſtand halten.«

Wie ſo? — Denn »nur jetzt iſt leicht zu begreifen: daß der Elephant und ſein Lenker zuſammgenommen, kein höheres Weſen ſind als der Lenker allein.« Allerdings — ſolang weder das Thier noch ſein Treiber auf ein Weſen außer und über beyden bezogen wird. Allein ſelbſt jene Zuſammenfaſſung hindert nicht den Menſchen höher als das Thier aufzufaſſen, ſelbſt den Fall angenommen: daß man die Menſchenwelt überhaupt (per Bauſch und Bogen) nur als geſteigerte Thierwelt anzunehmen gewohnt wäre.

Dieſe Anſicht iſt allerdings eine ſtark verbreitete durch die Schüler Hegels; aber nicht deßhalb »weil dieſe guten Leute (wie du meinſt) neben der Philoſophie noch eine eigene Metaphyſik beybehalten.« Zu dieſer eigenen Metaphyſik bekennen ſich bloß die Anhänger der Transſcendenz des alten Hegelthums. Dieſe aber kommen mit den Anhängern der Immanenz (ohne Transſcendenz) darin überein: daß beyde den menſchlichen Geiſt als die Wahrheit der Natur, folglich jedes Menſchenindividuum als ein Exemplar der Na-

turſubjectivität in höherer Steigerung anſehen. Je höher nun dieſe letztere ausfällt (wie in Dichtern und Philoſophen), deſto mehr berechtigt iſt ſie: Sich als Lenker des pfiffigen Rüſſelthiers d. h. des Menſchenleibes zu geriren.

Doch Spaß bey Seite, denn deine Rechtfertigung ſcheint gleichfalls ernſter zu werden in der Aufzählung der Gründe jener Anſicht, welche die natürliche Welt höher als die ſittliche oder geiſtige ſtellt. »Theils denkt man: der Menſch wurde von der Natur (nicht aber umgekehrt) hervorgebracht, alſo iſt die Natur höher als der Menſch; theils glaubt man: Natur und Menſch ſind von Gott (dem Weſen Beyder) hervorgebracht; theils endlich nennt man den Menſchen ebenfalls Natur (und zwar ganz richtig), und anerkennt das Weſen der Natur nur, wie es die Wiſſenſchaft erforſcht und nennt dieſes dann nicht mehr Gott. Die erſte und letzte Auffaſſung des höchſten Weſens ſind gegen die Theologie, d. h. gegen jene Religion, welche das Princip der Welt, außer der Natur und Menſchenwelt ſucht und deßhalb in Widerſpruch mit Philoſophie und Naturwiſſenſchaft ſteht; und daher dieſe als Materialismus, jene aber ſammt dem ethiſchen Enthuſiasmus

als Atheismus bezeichnet.« — Aber — ſetzeſt du hinzu: »der Enthuſiasmus iſt nie ohne Gegenſtand, nie ohne Religion, dieſer ihr Gegenſtand aber wird erlebt. Der Vorwurf des Atheismus iſt ſogar unchriſtlich, denn das Chriſtenthum weis nur von Ketzerey. Der ganze Vorwurf will daher nur ſoviel ſagen: Du bekennſt dich nicht zu der aufgeklärten Religion, die nur den Glauben von Gott und Unſterblichkeit verlangt; im Übrigen jedem in der Vorſtellung des Schöpfers freye Hand läßt, der ſich nun auch (mit der Wiſſenſchaft) die Welt aus Sich ſelbſt erklären, und daher auch das Princip der Welt nicht »Gott« nennen kann.« — Iſt dir denn nicht die Schamröthe ins Geſicht geſtiegen, als du, ein Deutſcher Gelehrter, ſolch abſchmacktes Gewäſche über deutſche Theologie unſerer Zeit für deutſche Leſer niedergeſchrieben!

Wenn die Theologie das Princip der Welt außer der Natur und dem Menſchen ſucht; läugnet ſie deßhalb ſchon: daß dem Natur- und dem Menſchenleben ihr eigenes Princip zukomme, aus dem die Natur als Totalität ſinnlicher Erſcheinungen, und der Geiſt als Totalität unſinnlicher Bethätigungen begriffen wird? Trei-

ben nicht grad umgekehrt die Principe beyder Lebensſphären nicht bloß den Theologen, ſondern jeden beſonnenen Beobachter Seiner ſelbſt, über jene zwey Principien bey ihrer weſentlichen Verſchiedenheit hinaus auf Ein Princip über Beyden, welches jene zwey Principe bey jener Verſchiedenheit ſchlechtweg nicht aus ſeinem Weſen entlaſſen haben kann, (weil in dieſem Falle jene Principe keine weſentlich verſchiedene, ſondern weſentlich identiſche und nur quantitativ verſchieden ſeyn könnten) folglich auch jene zwey auf eine andere Weiſe geſetzt haben muß. Dieſe hat das Judenthum und nach ihm das Chriſtenthum die Creation (Schöpfung), im Gegenſatze zur Emanation und Formation, genannt, unter welcher die Theologie als Wiſſenſchaft, nichts anders verſteht, als die Realiſirung (Subſtanzialiſirung) eines formalen Gedankens in der Intelligenz Gottes, der zu ſeinem Inhalte nicht abermal das Weſen Gottes, ſondern das Gegentheil von dieſem (die Negativität des Abſoluten) in ſich trägt. Und wenn die Theologie bisher darin ein Schuldner geblieben iſt: daß ſie dieſem Gedanken Gottes von der Creatur ſeine Wurzel nicht in dem Selbſtbewußtſeyn des Abſoluten (in der Trias desſelben)

nachwies; ſo habt ihr Philoſophen am wenigſten das Recht: gegen Sie den erſten Stein aufzuheben; wie ſich alsbald zeigen wird.

Und wenn der Theologe jene Anſicht, die den Menſchen zum Producte der Natur macht, Materialismus nennt; ſo iſt das allerdings inſofern ungeſchickt, als er die Materie als Subſtanz (Realprincip) behandelt, wo jene ſich doch dem ganz oberflächlichen Beobachter bey ihrem reichen Wechſel von Geſtaltungen mehr als Erſcheinung wie als Seyn aufdringt. Theilt er aber nicht dieſen Mißgriff mit den Atomiſten alter wie neuer Schule? Anders verhält ſichs mit dem Vorwurfe des Atheismus, den der Theologe jener Anſicht vom Menſchen macht, welche du die wiſſenſchaftliche nennſt. — Wo für das Univerſum ein abſolutes Princip (ſey es im Singular und Plural) vorausgeſetzt wird, da kann von einem Atheismus im eigentlichen Sinne keine Rede, wohl aber ine im uneigentlichen Sinne ſeyn, wenn nämlich jenes Abſolute als ein Unperſönliches Unbeſtimmtes angenommen wird, das ſeine Beſtimmtheit erſt in dem Weltprozeſſe gewinnt. In dieſer Hinſicht iſt ſowohl der hegelſche Monismus, wie der herbantiſche Mona-

dismus des theoretiſchen Atheismus beſchuldigt worden. Dieſer iſt überdies noch vom practiſchen Atheismus wohl zu unterſcheiden, da dieſer ſo wenig die nothwendige Folge vom theoretiſchen wie dieſer die Folge vom practiſchen iſt; ſo lang das Leben nicht ſelten die Theorie, dieſe nicht ſelten das Leben Lügen zu ſtrafen pflegt.

Dieſe Mangelhaftigkeit in der Unterſcheidung iſt jedoch dem Theologen bey weitem nicht ſo hoch anzurechnen, als eine andere denen zur Laſt gelegt werden muß, die ſich die wiſſenſchaftlichen Vertreter jener Anſicht nennen, nach welcher der Menſch nichts als ein bloßes Naturindividuum ſeyn ſoll, und die das Weſen der Natur als das einzige Weſen, folglich auch als das des Menſchen aufſtellt. Nach dieſer philoſophiſch ſeyn ſollenden Anſicht ſoll ſich nur das allein vom Menſchen behaupten laſſen: »daß Er wohl die Natur, keineswegs aber umgekehrt die Natur den Menſchen hervorgebracht habe;« als ob nicht beyde Behauptungen neben einander Statt finden könnten, jenachdem man bald den Menſchen als Weſen mit der Urbeſtimmung zur Natur; bald die Natur als Weſen mit der Urbeſtimmung zum Menſchen auffaßt. — Ferner ſoll »der Natur in ihrer Weſenheit nicht der

Nahme »Gott« beygelegt werden.« Dagegen ist auch nichts Erhebliches einzuwenden, da dieser Nahme hier vielmehr dem Menschen, als dem höchsten Gipfel auf der Stufenleiter der Naturbildungen zukömmt, der Natur aber als Wurzel der Letztern der Nahme des Absoluten d. h. des unbestimmten Princips gebiert. Und fürwahr! diese Naturansicht sieht aus, als wenn sie vom Naturelemente im Menschen (von der Psyche) bey einer Anwandlung von Geistesnachäfferey, mit Umgehung aller Unterstützung von Seite des Geistes fabricirt worden wäre. Es gehört auch nur der Scharfblick eines Maulwurfes dazu, um am Menschen nichts als ein Naturproduct zu schauen; und doch anderseits wieder den Mund vollzunehmen von den sittlichen Principen der Menschenwelt.

Das Princip aber aller Sittlichkeit und Gewissenhaftigkeit ist der Geist in seiner Freythätigkeit, welche er zuerst im Wissen und dann im Gewissen offenbart, wenn Er sich nämlich dort als Realprincip seiner innern Erscheinungen denkt, und mithin im wesentlichen Unterschiede seines Denkens von dem der sinnbegabten psychischen Naturindividuum, und wo nun auch von diesem Inhalte seines Wissens die Forderung an seinen

Willen ergeht: Sich ſelbſt zu behaupten in jenem Unterſchiede, d. h. Sich ſelbſt zu erhalten als Geiſt, gegenüber den Forderungen der Pſyche, wenn dieſe die Alleinherrſchaft an ſich reißen will. — In dieſer Tendenz ſcheint es, hat die Pſyche in dir ſchon große Fortſchritte gemacht, nach der Freude zu ſchließen über die großen Umwandlungen ſeit Moſes Mendelſohn auf dem Gebiethe der Religion. Dieſer, ſagſt du, erklärte: »Gott und Unſterblichkeit ſind nothwendig; wer an ſie nicht glaubt iſt ein ſchlechter Menſch.« Und du ſetzeſt hinzu: »Seitdem hat ſich die Sache geändert und in New-York iſt vor Jahren eine freye Gemeinde von Tauſend Mitgliedern entſtanden, welche ſagte: »Die Natur bringt Alles hervor, Sie ſchafft ſich ſelbſt und alle Subſtanzen ſind ewig.«

Und wenn du endlich dabey bemerkſt, »Man erkennt in dieſem Ausdrucke immer noch Gott und Unſterblichkeit wieder; aber — die ſogenannt natürliche Religion der Aufklärung (in den Tagen Mendelſohns) iſt darin zur reinen Naturreligion geworden,« ſo finde ich dieſe Bemerkung abermal ſehr oberflächlich. Denn die Natur verdient den Nahmen Gott noch nicht,

weil ſie alles hervor bringt; ſondern erſt dann, wenn ſie alles mit Bewußtſeyn gethan d. h. wenn ihr vor allen Productionen — innere ſelbſtbeſtimmte Perſönlichkeit zukäme. Und wenn die Natur Sich ſelber ſchafft; ſo gilt dieſes Sichſchaffen nur von den ſogenannten Reichen der Natur, nicht aber von ihr als Princip jener Reiche.— So viel Luſt zur Selbſterniedrigung traue ich dir doch nicht zu: dieſes Princip mit der alten Scholaſtik als causa sui anzubethen, d. h. vor deiſer Contradictio in adjecto, welche die Wiſſenſchaft unſerer Tage in jener Sui causa entdeckt, beyde Augen zuzuſchließen.

Dieſe drei Reiche als Totalitäten von Individuen ſind zwar nicht ohne Subſtanzen, denn es iſt immer die Eine Subſtanz der Natur, die ſich in jenen auseinandergelegt und geſteigert hat; allein eben deßhalb ſind dieſe Momente als disjecta membra poetae nicht von gleicher Ewigkeit mit dem großen Poeten Himmels und der Erde ſelber, dem ſein innerer Reichthum ſchon bekannt war, bevor die Geiſter-Welt ihn zu ahnen begann.

Doch deine Freude in ihrer Maaßloſigkeit wird zur Plaudertaſche in den Worten: »Unter allen gegenwärtigen Auffaßungen der Religion hat die natürliche Religion (mit

Einſchluß des Glaubens von Gott und Unſterblichkeit) die größte Verbreitung. Und indem die Aufklärung und die ganze gebildete Welt ſich jetzt zu Jener bekannt; iſt ſie vollkommen von dem dreyeinigen Gotte des Chriſtenthums abgefallen, und theilt mit der politiſchen Bewegung des 18. Jahrhunderts und unſerer Zeit (im 19.) das Beſtreben: Die Elemente der antiquen vorchriſtlichen Zeit wieder aufzunehmen und in einer höheren Form zu reproduciren.« — Und worin beſteht dieſe? Darin, wie du verſicherſt, daß man das was man einſt bloß natürliche, jetzt ſogar die vernünftige (im Gegenſatze zur geoffenbarten) Religion nennt; indem jetzt Gott und Unſterblichkeit den geiſtig-ſittlichen Sinn haben: »daß Gott nichts anders als das allgemeine Weſen, d. h. die wahre Vernunft in der Welt ſey; die Unſterblichkeit aber den unendlichen Werth des menſchlichen Individuums, folglich auch ſeine unendliche Berechtigung bedeute.«

»Beyde Momente liegen in der natürlichen Religion eingeſchloſſen, und haben ſich daher aus ihr entwickelt. Der Glaube an die Vorſehung und an den Sieg des guten Princips in der Welt — Fichtes moraliſche Welt-

ordnung und die Realiſirung der Menſchenrechte in freyen Staatsformen, ſprechen den wahren Sinn der Vernunftreligion aus, und bewähren ihn.« — O ja, und dergleichen Mehr — denn was hat die Vernunft des Menſchen (die des Gedankens vom Abſoluten ſich nicht entſchlagen kann) nicht ſchon Alles über Dieſes mit Nachdruck ausgeſprochen, aber auch Allem mit gleichem Nachdrucke widerſprochen; ſo daß man ſich nicht wundern darf: Wenn von Zeit zu Zeit nicht bloß der rohe Haufe, ſondern ſelbſt die gebildete Welt vor jenem Caleidoscop der Vernunft daſteht, wie der Hirt vor dem Fanne in der Fabel, dem jener kein Zutrauen mehr ſchenkte, als er bemerkte: Wie er mit ſeinem Munde eben ſo die kalte Speiſe warm, wie die heiße kalt zu blaſen verſtand. Und die Zahl ſolcher Hirten hatte ſich grade unter den Völkerhorden am Abſchluße der alten Welt bedeutend gemehrt, die daher auch geneigt waren: die Stimme Deſſen zu vernehmen, der ſich allein den guten Hirten nannte — das geſammte Menſchengeſchlecht ſeine Heerde und ſein Reich die Eine Hürde, die alle ohne Ausnahme noch umfaſſen werde.

Er war es auch, der zuerſt ſeinen Mund öffnete

von dem unendlichen Werthe und der Berechtigung des Menſchen, in den Worten: »Was nützt es dem Menſchen, wenn er auch die ganze Welt gewänne, an ſeiner Seele aber Schaden litte; was könnte er geben, um ſeine Seele zu löſen?« Daß aber unter dieſer Seele nicht die des Naturindividuums zu verſtehen iſt, erhellt ſicher daraus: daß dieſes ſelbſt ein Theil der ſichtbaren Welt iſt.

Und ſo wäre ich denn bey einer neuen Abtheilung deiner Arbeit angelangt, die ſich auf die großen Themata der Religionsgeſchichte einläßt.

Um nun den Reſultaten dieſer Unterſuchung bey der Mitwelt ein geneigtes Gehör zu ſichern, machſt du zum Schluſſe der erſten Abtheilung noch bekannt: daß du es hier »nicht mit Buſchmännern und Aſiaten,« ſondern mit Deutſchen zu thun haben willſt, die da wohl wiſſen: daß nur bey ihnen die Wiſſenſchaft der Natur und des Geiſtes bereits dahin gediehen iſt: die Principien des Univerſums nur in dieſem ſelber, nicht bloß geſucht, ſondern auch gefunden zu haben. »Wir Deutſchen haben daher das Recht: das Weſen des Univerſums, als das Weſen der Natur (Natur in ihrem Weſen), und die

Principien desſelben, als ſeine Prozeſſe zu benennen. Das Princip der natürlichen und ethiſchen Welt iſt ihre Selbſtproduction, die zugleich ihre geſetzmäßige Bewegung iſt. Dieſer allgemeine Ausdruck iſt das Geſetz der Nothwendigkeit für die natürliche, und das Geſetz der Freyheit für die ſittliche Welt — in Einem Satze. Sondert man aber beyde Welten ſammt ihren Principien; ſo iſt klar: das höchſte, einzig lebendige, gemüthbewegende Princip iſt das der Freyheit.«

Du wirſt es mir wohl verargen: wenn ich dich hier einen Erzketzer ſchelte mit dem Zuſatze: auf dem Gebiete des Denkens, denn auf dem Gebiete des Glaubens verſteht ſich deine Sanftmuth von ſelber. Dir nämlich iſt das Gebiet des begrifflichen Denkens in ſeiner Eigenthümlichkeit ſo wenig aufgeſchloſſen, als das des ideellen Denkens; ſonſt könnteſt du nicht meinen: der logiſche Begriff (als Gedanke vom Gemeinſamen mehrerer Gegenſtände) und die Zuſammenfaſſung der letzteren ohne Rückſicht auf ihr Gemeinſames (aber mit Rückſicht auf eine Beziehung beyder auf ein Drittes außer ihnen) ſey ganz einerley.

So nennen wir z. B. die zwei Momente in der

Differenzirung eines Lebensprincips (d. h. die Reception und Reaction) die Erſcheinung im Gegenſatze zum Principe (als Seyn); keineswegs aber deßhalb, weil wir gemeinſame Elemente in dem Inhalte beyder Momente vorfinden, da in dieſen gar kein mannichfaltiger Stoff vorliegt, der für die Abſtraction eine Scheidung des Gleichen und Ungleichen und eine Zuſammenfaſſung des erſten und eine Ausſcheidung des anderen zuließe. So laſſen ſich auch zwey Lebensprinzipe unter den Begriff der Endlichkeit (Kreatürlichkeit) bringen, wenn man an jedem derſelben ſowohl die Abhängigkeit im Erſcheinen (als Beſchränktheit), wie die Abhängigkeit im Seyn vom fremden Daſeyn (als Bedingtheit) wahrgenommen hat. Allein jener ſogenannte Begriff und ſein Ausdruck gibt mir kein Recht: Ihn als Realeinheit (Princip) jener zwei Lebensprincipe ſo vorauszuſetzen: als ob dieſe ſammt ihrer Geſetzlichkeit aus ihr hervorgegangen wären, denn jene Zuſammenfaſſung des Heterogenen iſt ja eben nur eine bloß formale. Dieſen Mißgriff aber begehſt du, wenn du das Princip der natürlichen und ſittlichen Welt, als Causa sui, und die Prozeſſe in beiden Welten abermal als Principien aufſtellſt.

In Prozeſſen liegt allerdings ein Geſetz, d. h. eine conſtante Weiſe ihres Verlaufes; Geſetz iſt daher dasſelbe in der Zeitform, was der Begriff (das Allgemeine) in der Raumform iſt. Allein jene Weiſen fallen immer der Erſcheinung anheim, die wohl aus dem Seyn und ſeiner Urbeſtimmung begriffen wird, aber mit dieſem doch nie zu verwechſeln iſt, da das Erſcheinen wohl vom Seyn, dieſes aber nicht von jenem abhängig iſt. Iſt nun die eine Geſetzlichkeit von der Art: daß ſie ſich keineswegs als bloße Steigerung der andern herausſtellt; ſo nimmt ſie nothwendig ein eigenes Princip für ſich in Anſpruch.

Wer nun abermal dieſe zwey Principe aus Einem Principe (etwa unter der Categorie des Seyns und Erſcheinens) hervorbrechen läßt; der verfährt noch weit aſiatiſcher als der Parſe, der ſeine zwey ethiſchen Principe (des Guten und Böſen) zwar aus einer gemeinſamen Wurzel (Zeruane akarene) hervorgehen, aber auch dieſe in jenen untergehen ließ, die alſo ihm nichts weiter als die formale Einheit Beyder (die Syntheſe) ſeyn konnte. Die Sonderung alſo, die du mit den zwey Principien vornimmſt, um das eine das höchſte zu nen-

nen, ist eben so übereilt, wie die Einsackung beyder in Einen Satz. Denn jenes höchste Princip ist doch nur dem Grade nach von dem andern verschieden, und verdient den Namen des Höchsten nur, wenn sein Prozeß eine bloße Steigerung des andern Prozesses und seines Principes ist, welches daher auch in seiner Einzelheit für beyde Prozesse und ihre Erklärung ausreicht. Ich aber bin nicht gesonnen, mir einen jungen Fuchs in einem Sacke, auch wenn mein Freund damit hausiren ginge, zu kaufen, und nur einem geschenkten Gaul schaut niemand ins Maul. Viel besser gefällt mir dagegen deine Widerlegung jener Einwendung, die du eine der jetzigen Christen nennst gegen die höchste oder religiöse Geltung der ethischen Principien.

Diese Geltung nämlich lassen die Christen nur dem Schöpfer des Universums zukommen, dieser allein gilt ihnen als das höchste, wahrhaft metaphysische Princip. Diese Einwendung aber hältst du nur für eine Repetition einer früheren aus der Zeit der Aufklärung.

Jene ist, wie du meinst, jetzt noch ein allgemein verbreitetes Vorurtheil; allein »deutsche Wissenschaft sucht die Mysterien der Religion nicht mehr in der Dog-

matik; denn jene ſind jetzt die Probleme der Phyſik und Geologie, deren Löſung ſie im Kosmos ſucht.« Wie geſagt — dieſe Wendung gefällt mir. Denn iſt die Aufklärung früherer Zeit jetzt noch ein allgemein verbreitetes Vorurtheil; warum ſollte das Chriſtenthum nicht ebenfalls ein Vorurtheil ſeyn, da jenes ohnehin, wie bekannt, von Aſiaten nach Europa, und zwar zu Buſchmännern oder Bärenhäutern, gebracht worden iſt?

Mit dieſem Ausfalle auf die chriſtliche Lehre vom Verhältniſſe Gottes zur Welt hätteſt du dir unſtreitig — von vorn herein den kräftigſten Gegner mit zweyſchneidigem Schwerdte vom Halſe gehalten, wenn dieſer dir vom Halſe bleiben wollte; was aber nicht geſchehen wird, gerade weil du ihm den Haarbeutel der Aufklärung anhängen willſt. Dieſen Kopfputz aber trägt nicht jede chriſtliche Dogmatik, ſondern nur der deutſche Hans Jörgel in der Theologie, der Gott zum transſcendenten und immanenten Principe der Welt erhebt. Die Feindſchaft aber zwiſchen ihm und dem deutſchen Hans Michel in der Philoſophie geht nicht ſo tief, als Jeder von Beyden den Zuſchauern leicht glauben machen kann; weil dieſe nicht wiſſen: daß Beyde unter die Buſchmänner und

Bärenhäuter in der Psychologie auf deutschem Boden gehören.

Denn Beyde kennen nur Einen Denkprozeß, den des begriffbildenden Denkens, folglich auch nur Ein Princip, das im Weltprozesse seine vorweltliche Unbestimmtheit aufhebt, und zwar in der Form des Gegensatzes von Veräußerung und Verinnerung (der Objectivirung und Subjectivirung), welche letztere im logischen Wissen und dem ihm entsprechenden Gewissen seine höchste Blüthe erreichen soll.

Beyde glauben überdies: daß sie die Elemente der antiquen vorchristlichen Welt wieder aufgenommen und in einer höhern Form reproducirt hätten. So will sich der theologische Jörgel als den Restaurator und Vollender des israelitischen Jehova-Cultes honorirt wissen, welche Ehre ihm aber der speculative Michel vor Allem bestreitet im 6. Artikel:

Das Judenthum.

Ich rufe dir daher zu mit den Worten Cyriaks:

Matz! Fidle fort!

In dieser Parthie wird deine kritische Fliegenklappe zum Grabsteine für zwey Ungeziefer, wovon das eine das

Judenthum nach seiner metaphysischen und ethischen Seite, das andere die hegelsche Würdigung derselben ist. Du hast schon früher über die apparte Metaphysik dieser Schule deine Klage erhoben, die jetzt zur förmlichen Anklage werden kann; da du es nirgends der Mühe werth gefunden hast, der Gerechtigkeit deines Tadels durch ein unpartheiisches Lob Eingang zu verschaffen, welches diese Schule sich doch gewiß verdient hat, da sie dem früheren Geschwätze des Rationalismus über das Judenthum und seine Wiege im Heidenthume (als der Urreligion der Menschheit) in eine vernünftige Rede umsetzte dadurch: daß sie jenen Entwicklungsgang auf eine Gesetzlichkeit im Leben des religiösen Geistes zurückführte. Auch du stehst ein für jene Dialectik in der Geschichte der Religion, wenn du sagst: »Die verschiedenen Mächte der Natur (im Heidenthume) werden zu Einer universellen Macht und Herrlichkeit (im Judenthume).«

Du nennst diese Macht »den Mittelpunkt für Alles,« ja sogar »den Schöpfer aller Dinge, den Herrn der Heerschaaren« und setzest doch ohne Anstand hinzu: »Das Gefühl: daß dieser Gott

nur der größte, nicht aber der Einzige ſey, habe Iſrael nie verlaſſen, und ſein Gott ſey deßhalb nur ein Nationalgott, der ſein Volk ſtraft, wenn es in Abgötterey fällt.« Warum aber ſollte der Schöpfer aller Dinge nicht der Einzige, warum ſollte der Herr aller Völker bloß der Gott einer Nation, mit Ausſchluß der übrigen, ſeyn?

Und ferner: wenn Abgötterey ſchon darin liegt: daß der Einzige nur als der Höchſte angebetet wird, wozu bedarf es der Strafe, um von Abgötterey abzuhalten? d. h. um nicht die eine gegen die andere auszutauſchen? Dieſer Anſicht vom Judenthume, die von vorn herein die Contradictio in adjecto an der Stirn trägt, wird nun die Krone aufgeſetzt in den Worten: »Das Ideal derſelben (dieſer Religion) iſt Geſtaltloſigkeit, d. h. phantaſtiſche Willkür in Natur und Staat.« Jehova nämlich gibt in der Natur Geſetze, die er wieder aufhebt; in der Menſchenwelt werden die willkürlich gegebenen Geſetze zwar nicht aufgehoben (es herrſcht hier die Conſequenz des Ehrgeizes); aber deſto eigenſinniger beſteht er auf der Beobachtung derſelben von ſeinem Volke.

Und nun begreift man freilich deinen Spott über Hegel, wenn dieſer in jener Maaß- und Geſtaltloſigkeit reine Erhabenheit, und im Deſpoten des Univerſums den wahren Gott, ja ein Geiſtesindividuum findet. Und da Jener ſeine Anſicht auf Stellen in der Bibel ſtützt; ſo müſſen dieſe nun vor allem auf die Folter geſpannt werden: um ihnen das entgegengeſetzte Geſtändniß zu erpreſſen. In folgender Stelle erblickt Hegel die abſolute Gewalt Jehovas über die Natur, oder das Wunder: »Hälſt du deinen Athem an, ſo vergehen die Welten in Staub; läßt du ihn aus, ſo entſtehen ſie wieder.«

Du aber frägſt: Wie ſollen wir uns dies vorſtellen? und antworteſt: »Offenbar ſo unbeſtimmt als möglich, denn ſonſt wird es grauenhaft, unſchön, ja abſurd.« — Wie kannſt du ſolche Sprache führen, der du doch früher als Feuerbach Speculation getrieben; es wäre denn, daß deine Offenherzigkeit ſo aſiatiſch-maaßlos wäre, zu geſtehen: du ſeyſt vor Feuerbach nur ein gedankenloſer Anhänger des Pantheismus mit Transſcendenz geweſen. Nichts aber verläßt den Menſchen ſo ſchwer als Gedankenloſigkeit.

Drum Wehe dir! wenn du dem letzten Systeme der Begriffsspeculation, dem Authotheismus ohne Transscendenz auf gleiche Weise zugethan seyn solltest, wie dem früheren. — Und welchen Grund hast du dafür: daß sich das Verhältniß Gottes zur Welt, wenn es unter der Categorie der Emanation aufgefaßt wird, für die Menschen auf der Stufe der Vorstellung, nicht unter dem Bilde des Aus- und Ein-Athmens sollte wiedergeben lassen? wie dieses hier von dem Psalmensänger versucht worden, der überdies als Israelite die Stelle der Genesis vor Augen hatte, in welcher Gott den aus Erde gebildeten Urmenschen anhaucht, um ihn zu begeisten. — Ich finde keinen; dafür aber fährst du fort: »Besser, obgleich naiv genug, ist noch die Stelle: Gott sprach, es werde Licht, und es ward Licht. Man denkt dabey an ein plötzliches Aufflammen des Lichtes, und insofern ist hier die Phantasie schon bestimmter. Macht aber dieses Bild, (wie alle in der hebräischen Poesie) einen physikalisch-philosophischen Anspruch; so ist Es weder Poesie noch Philosophie; sondern ein Wunder — ein Absurdum, wie der Naturgott Zevs, der den Olymp erschüttert, wenn er seine Augenbrauen zuckt.«

Ein anderer als du könnte ſich überdies jenes plötzliche Aufflammen als Folge eines geöffneten Ventils am Lichtquelle Jehovas erklären, wodurch dieſem nur ſein eigener Licht- und Feuerinhalt für ſein Weltauge gegenſtändlich wurde.

Freylich würde auf dieſe Weiſe Gott als Licht- und Feuermaſchine, vor der Welt als Maſchine aufgefaßt; jedoch beyläufig auf dieſelbe Weiſe, wie die alte Hegelſchule dem Abſoluten vor der Welt Perſönlichkeit vindicirte, weil Es im Beſitze der reinen Categorientafel war, mit denen Es einſtweilen ſein Spiel trieb, bevor dieſes zum Ernſt in der Weltwerdung wurde. Dieſer Ernſt aber ſtellte ſich ein, in dem (ſo oft belächelten) Umſchlag des abſoluten Princips in ſein grades Gegentheil d. h. in die Materie, die als ſolche ebenfalls noch kein Licht war, da dieſes erſt das urſprüngliche Lebenszeichen mittelſt Differenzirung derſelben iſt.

Aber auch nach der Bibel beginnt die Schöpfung nicht mit dem Lichte; ſondern mit dem Chaos, wie du ſagſt; das heißt (nach der Bibel) mit der wüſten und öden Erde, da es hier heißt: »Im Anfange ſchuf Gott Himmel und Erde; aber die Erde war wüſte und öde.«

Ich hätte hier eine ſchickliche Gelegenheit: dich mit der Auslegung dieſer Stelle von Seite alter und neuer Theologie bekannt zu machen, die unter dem Ausdrucke »Himmel und Erde« den großen Gegenſatz im Univerſum (das Geiſter- und das Natur-Reich) verſtand, und zwar als Vorausſetzung für die Schöpfung des Menſchen, als den ſynthetiſchen Factor von jener Antitheſe. Sie bemerkte zugleich: Wie der Verfaſſer der Geneſis — nicht ohne Vorbedacht das erſte Glied in jenem Gegenſatze mit Stillſchweigen übergegangen, weil er es zunächſt mit dem großen Gedanken zu thun hatte: dem Heidenthume und ſeinen Genealogien von Göttern und Menſchen (aus Einem finſtern Naturgrunde) gegenüber, Gott weder als natürlichen Vater, noch als kunſtreichen Fabricator, ſondern als Schöpfer des Weltalles, dem israelitiſchen Volke, dem Glauben ſeiner Patriarchen gemäß, ins Gedächtniß zurückzuführen. Allein — ich würde damit deine Verachtung der moſaiſchen Anſicht von der Weltwerdung als Wunderbaren Schöpfung, doch in keine Achtung verwandeln, bey deiner fixen Idee vom Wunder, als aufgelegter Abſurdität.

Drum ſey das Bisherige nur angeführt zum

Schutze des Hegelthums, welches doch eine gewiſſe Erhabenheit in jenen Worten: Gott ſprach, es werde und es ward, nicht verkennt. Jenes hat in dieſen Worten auch nur ein Bild der Phantaſie auf der Stufe der Vorſtellung gefunden, ohne zu beſtimmen: Ob Moſes ſelber auf dieſer ſtand, oder bloß ſein Volk, für das er den Glauben ſeiner Stammväter niederſchrieb, und deßhalb ſelber auf einer höhern Stufe des Geiſtes, — auf der des Gedankens in ſeinem Uranſatze — ſtehen konnte.

Dem ſey nun wie immer; niemals aber wirſt du darzuthun im Stande ſeyn: daß ein gelungenes Bild für eine Sache, ſpäter ſich nie in den wahren Gedanken derſelben überſetzen laſſe; ſolang du ſelber geſtehſt: »daß alle Formen von einer ſpätern Zeit wieder aufgegriffen und in veredelter Geſtalt wieder ins Leben eingeführt werden können.«

Und wenn bisher die zwei Hauptformen der Weltwerdung, nämlich die Emanation und Formation ihre Reſtauration im Monismus und Monadismus erlebt haben; warum ſollte dieſe für die älteſte unter jenen Formen, d. h. für die Creation unmöglich ſeyn; ſelbſt in dem Falle: daß in der urſprünglichen Faſſung derſel-

ben, ein Widerſinn eingeſchloſſen läge, da nämlich die ſchöpferiſche Thätigkeit Gottes unter dem Bilde des Sprechens und des darauf erfolgten Eintrittes deſſen, was früher nicht war, d. h. unter dem Bilde des Machtſpruches gefaßt wurde.

Und ſo wäre ich bey dem zweiten Vorwurfe, den du der hegelſchen Anſicht machſt, angelangt. Dieſe erblickt ſogar in Jehova »den wahren Gott als ein geiſtiges Individuum.« Du dagegen findeſt in Jehova zwar eine Menge perſönlicher Eigenſchaften, nirgends aber eine Leiblichkeit wie ſie dem Menſchen allein als geiſtigem Individuum zuſtehe. Auf dieſe Leibloſigkeit beziehſt du ſogar das Geboth im Decaloge: »Du ſollſt dir kein Bild machen« und findeſt den Grund von dieſem Verbothe abermal in der Geſtaltloſigkeit orientaliſcher Phantaſie, welche die überſchwenglichen maaßloſen Mächte des Univerſums, auf den Herrn desſelben überträgt, und dieſen daher wohl zu einem überſchwenglichen, aber deßhalb noch nicht übernatürlichen Gotte mache; da Jehova, wie du träumſt, nicht verſchiedener von der Welt, als Neptun vom Meere ey. Allein — woher ſoll die Maaßloſigkeit kommen,

mit der du Jehova als Weltmittelpunct behaftet erblickst? (sey dieser nun eine bloß formale Einheit, eine Concentration, oder eine reale Einheit, ein Weltprincip) Dort wie Hier ist ja das Centrum die Negation der Peripherie, selbst wenn diese als maaßlose vorgestellt wird nach der bekannten geistreich klingenden Definition Gottes, die Ihn als Centrum überall, als Umkreis aber nirgends seyn läßt.

Wer ferner wie Hegel, den Geist die Wahrheit der Natur nennt, der findet auch da, wo er einen geistigen, den wahren Gott zugleich.

Hegel hat in Jehova unstreitig die Spuren eines Unterschiedes zwischen geistiger Persönlichkeit und leiblicher Individualität entdeckt, und Ihm daher den Nahmen des wahren Gottes nicht vorenthalten, obschon er am Judenthume die abstracte Fassung Gottes im Unterschiede von der Welt beanständigte, und dies thun mußte: da der Gott Hegels bey all seiner vorweltlichen Persönlichkeit als bewußter Träger der Categorien, doch erst in der Verleiblichung derselben in Zeit- und Raumformen, seine volle adaequate Verwirklichung erlebte.

Doch — was würde es mir und dir nützen, wenn

es mir ſogar gelänge: Im hegelſchen Syſteme Sympathien mit der jüdiſchen Religion nachzuweiſen. Du würdeſt jene doch nur als Überreſte der alten Scholaſtik in ihrer Vorliebe für Wunder und Myſterien im Jenſeits von dir weiſen; da du dieſe nur in der Geologie im Diesſeits anerkennſt. Und fürwahr! Welches Wunder gleicht dem Wunder deines Dualismus im Diesſeits ohne Jenſeits, das aus dem Principe der Naturgötter, ethiſche Weſen (Götter als Menſchen und Menſchen als Götter) hervorgehen läßt! Denn ſelbſt in dem Falle: daß die Naturgötter mit der Zeit, wie im Hellenismus quiescirt werden, und an ihre Stelle die ethiſchen Mächte unter dem Vorſitze eines Zevs treten; ſo behalten doch Götter und Menſchen einen und denſelben Urſprung. Für beyde läßt ſich daher ſo wenig ein weſentlicher Unterſchied geltend machen, wie zwiſchen beyden und ihrem gemeinſchaftlichen Naturprincipe, (vom Hellenismus Chaos und Eros genannt.)

Und wenn du für deine Behauptung: daß kein Naturweſen ein Gegenſtand der Religion ſeyn könne, den Beweis in dem religiöſen Drange des Menſchen findeſt: Die Naturgötter zu ethiſiren; ſo läßt ſich doch nicht

läugnen: daß Naturweſen lange zuvor, als religiöſe Gegenſtände gegolten haben, und daß erſt ſpäter der Menſch, im Gefühle ſeiner höhern Würde auf dem Grunde der Freythätigkeit und im Gegenſatze zur Naturnothwendigkeit, einen höhern Cultus einführte.

Eben ſo wenig läßt ſich läugnen: daß mit dieſem noch keineswegs das gemeinſame Princip wie für Götter und Menſchen, ſo für Menſchen und Naturweſen abgeſchafft worden ſey.

Du ſagſt zwar von den Naturreligionen: »daß der Menſch in ihnen den Geiſt in geiſtloſer Wirklichkeit und einen Willen hinter den natürlichen Weſen geſucht habe;« allein dieſe Wirklichkeit iſt nicht ſchlechthin geiſtlos, nicht ſchlechthin willenlos zu nennen, wenn in ihr urſprünglich das Princip des Geiſtes und des Willens involvirt liegt. Und der Stier Apis iſt allerdings, wie du ſagſt, kein ſimpler Ochſe (wie auch du kein ſimpler Philoſoph biſt); aber gewiß nicht darum, weil er ein mit Willen begabtes Naturindividuum iſt; ſondern, weil dieſer ſein Wille zugleich der Wille des verabſolutirten Naturprincips iſt.

Wie könnte auch dem pſychiſchen Principe im Thier-

reiche der Wille abgesprochen werden; so lange ihm der Gedanke als Vorstellung und Gedächtniß nicht abgestritten werden kann.

Daß aber die spätere höhere Cultusform das Princip der niedern und früheren Formen unangetastet läßt; beweist selbst der Dualismus als veredelter Hellenismus, als dessen Fundament du die Selbstproduction aufstellst, wodurch Geist und Natur in Einem Begriffe gefaßt werden, und dem du allein das Verdienst des Gedankens vindicirst; nicht aber dem jüdischen Monotheismus, der da noch im Bilde der Phantasie steckt, dessen Gott »nur ein Wunderthäter Zauberer« und deßhalb eine »gedankenlose Abstraction« von dir genannt wird.

Und da ich so eben die Wunderbarkeit deines Dualismus berührt habe; so hätte ich es jetzt noch mit der gedankenlosen Abstraction desselben zu thun. Daran hindert mich auch deine pfiffige Unterscheidung nicht, welche du zwischen abstracten Gedanken und gedankenloser Abstraction wie ein Cicero pro domo sua vornimmst.

Die Selbstproduction des Universums ist vielmehr beydes zugleich, und zwar grade wegen dem Einen Be-

griffe, unter welchem nun Geiſt und Natur zu ſtehen kommen. Denn iſt dieſer Begriff wahrhaft ein logiſcher Begriff, d. h. eine Verbindung des Gemeinſamen in Geiſt und Natur zur abſtracten Einheit (und nicht eine bloße Zuſammfaſſung des weſentlich Verſchiedenen als Geiſt und Natur); ſo weiſt jener auch auf ein gemeinſames Realprincip für beyde hin, aus welchem Geiſt und Natur entweder zugleich und collateral oder durch und nacheinander ſucceſſiv hervorgebrochen ſind. — Nun vindicirſt du aber jedem der beyden Elemente des Univerſums die Autonomie als Selbſtgeſetzlichkeit, und hiemit die weſentliche Verſchiedenheit der legislativen Principe. Willſt du nun dieſe wie jene im Ernſte feſthalten; ſo haſt du nur die Wahl: Entweder den logiſchen Begriff in einen bloßen Complex umzuſetzen und dieſen als formale Syntheſe jener realen Antitheſe als den Uranfang, der Weltwendung vorauszuſetzen, die demnach nur als Zerfall jener Einheit zu erklären wäre, — oder jenen qualitativen Dualismus von Geiſtes- und Naturleben im Weltganzen aus der ſchöpferiſchen Macht Eines Weſen über beyden, in gleich weſentlicher Verſchiedenheit von beyden, zu deuten. Denn jene zwey autonomen Weltco-

efficienten aus Einem Realprincipe abzuleiten, hieße Jenen ihre Autonomie nehmen, und ſie dafür in unſelbſtſtändige Attribute Ihres gemeinſamen Princips verwandeln. Auch können Größen, die in einer Dritten weſentlich Eins ſind, unter einander nicht zu weſentlich verſchiedenen werden, ohne das Dritte als Beyder reale Wurzel zu negiren. — Es iſt nun zwar leicht vorauszuſehen: daß dir die Wahl zwiſchen zwey Gedankenloſigkeiten nicht ſchwer ankommen wird., ſintemalen nach einem altjüdiſchen Sprichworte, »Niemand ſein eigen Fleiſch haßt.« Dazu kömmt auch noch die Ungeſchicklichkeit der alten Theologie, mit der ſie den Gedanken von der Weltſchöpfung (als der Entſtehung der Welt aus Nichts) gehandhabt hat. Jedoch ein ſo erfinderiſcher Geiſt wie du, ſollte doch geneigt ſeyn dem weiſen Spruche: »Tiefer Sinn liegt oft im Kinderſpiele« auch im Gebiethe der Speculation zu ſeinem Rechte kommen zu laſſen. Die alte Theologie nämlich ſpricht von einer doppelten Offenbarung Gottes, von einer nach Innen und nach Außen. (Manifestatio ad intra et extra).

Nach jener hat der Eine Gott ſich ſelber als dreypersönlichen Gottheit hervorgebracht. (Einige dehnten

dieſe Selbſtproduction ſogar auf den Einen Gott als ſolchen vor ſeiner Trias aus, und wie bereits erwähnt, dieſe Selbſtproduction als Causa Sui iſt von der neuern Philoſophie als Abſurdität gebrandmarkt worden, nicht ſo die andere:)

Die Offenbarung Gottes nach Außen, war ſeine Weltſchöpfung aus Nichts. Unter dieſem Nichts wurde anfangs nur die Negation eines Stoffes verſtanden, aus welchem Gott, nach einer orientaliſchen Anſicht von zwey gleich ewigen Weltprincipien, die Welt fabricirt haben ſollte; ſpäter aber wurde (von einigen) Gott ſelber als das allgemeinſte unbeſtimmteſte Princip, für das Nichts (das hegelſche abbrevirte Nicht-Etwas) angedeutet.

Das Verhältniß beyder Offenbarungen wurde nebſtdem beſtimmt, als das der Nothwendigkeit zur Freythätigkeit. Das Univerſum trug zwar das Siegel des dreyeinigen Gottes, in welchem der Menſch daſtand als das Vereinweſen von Geiſt und Natur, die als ſelbſtſtändige Reiche ſeinem Eintritte vorausgingen; aber das Univerſum war ein Werk der Freyheit (des allmächtigen Willen) Gottes, und nicht ſeiner Naturnothwendig-

keit, aus welcher ſeine ewige Trias hervorgegangen war. Dieſe Naturnothwendigkeit wurde die Liebe genannt. Liebe war demnach das Motiv der innern Offenbarung, wie das Motiv der äußern die Ehre (Gloria) Gottes, daher die letztre Offenbarung auch ſolche Weſen enthalten mußte, die dem Urheber der Welt zu erkennen und zu bekennen in Wort und That — urſprünglich befähigt waren. Solche Weſen waren ſowohl die reinen Geiſter, als die verhüllten in der Menſchenwelt. In der Freyheit Beyder lag zugleich das Schickſal Beyder, je nachdem ſie ihre Erkenntniß Gottes fortſetzten zur Bekenntniß, oder hierin Schuldner blieben. In beyden Fällen aber blieben ſie doch keine Schuldner — der Ehre Gottes gegenüber, welcher als ewiger Gerechtigkeit die Schuldigen wider ihren Willen, die Treuen aber mit ihrem Willen als ewiger Güte huldigten.

Doch — dies gehört nicht zunächſt in unſern Kram. Was aber in dieſen nicht fehlen darf, iſt die Bemerkung, die ſich auch einer oberflächlichen Beobachtung beyder Offenbarungen Gottes aufdringt, nämlich: daß das Band zwiſchen beyden ein noch ſehr gebrechliches, wenn nicht gar ein zwieſpaltiges iſt.

Denn es ſind eigentlich zwey Bande, wovon das eine (als Ehre in der göttlichen Freyheit) die äußere nicht an die innere Offenbarung, wohl aber an Gott; das andere aber (als Liebe in der göttlichen Nothwendigkeit) die innere wieder nicht an die äußere Offenbarung, ſondern nur an Gott knüpft, inſofern Er der Träger beyder Motive iſt.

Die Copula aber beyder Manifeſtationen der Einen Gottheit wäre nur dann eine innige, wenn entweder das eine Band das andere überflüſſig machte, oder wenn beyde Eigenſchaften als Motive in beyden Offenbarungen ſich bethätigten.

Wenn z. B. dieſelbe Liebe, die das treibende Motiv im abſoluten Principe zur innern Trias iſt, auch das Motiv wäre: dieſe Trias nach Außen hin als creatürliche Welttrias, folglich als Negation göttlicher Weſenheit zu ſetzen. Oder — wenn der Wille des abſoluten Princips (Allmacht mit Recht, Freyheit mit Unrecht genannt), der in der ewigen Trias die urſprüngliche Unbeſtimmtheit des Abſoluten aufgehoben, nun auch dieſe primitive Selbſtbeſtimmtheit zur Vollendung in einer Welt brächte, deren reale Principien als ſolche eben ſo

das Weſen Gottes negirten, wie ſich in ihnen zugleich der Gedanke und der Wille desſelben bezeugte. — Für Theologen als Anhänger des hegelſchen Monismus iſt hier der gute Rath eben nicht theuer. Nach jenem verwirklicht ſich nämlich das Abſolute — einmal vor, das andremal in der Welt. Dort in dem freyen Entwurfe der Categorien, hier in der materiellen Verleiblichung derſelben zu dem Zwecke: um aus dieſer jene Gedanken, als transſcendente Momente und als freye Producte des göttlichen Lebens, wiederzugewinnen.

Der chriſtliche Dualismus aber geſtattet nicht: die Weltſchöpfung als eine normale oder directe Ergänzung der ewigen Trias zu behandeln. Denn in dieſem Falle ſtünden die göttlichen Perſonen in der Trias entweder unter der Categorie der Creatürlichkeit, oder die Realprincipe des dreigeſtaltigen Weltganzen unter dem Prädicate göttlicher Weſenheit.

Dazu kommt noch: daß die Welt das Werk des ſelbſtbewußten Abſoluten iſt, deſſen Subjectobjectivirung eben die Dreyeinigkeit iſt, zu welcher das Weltganze in keinem Verhältniſſe nothwendiger und directer Ergänzung ſtehen kann. Und doch kann anderſeits das

Univerſum in keinem ſeiner Glieder als ein gedanken-loſes Moment aus der ſelbſtbewußten Gottheit herausgetreten gedacht werden.

Wo iſt nun das Moment im Selbſtbewußtſeyn des Abſoluten zu finden, deſſen objective Realiſirung durch den Willen desſelben die Welt conſtituirt? Und was kann der Inhalt desſelben ſeyn? — Folgendes kann eine Antwort einleiten.

Es kann jenes Moment nur eine Negativität enthalten, da ſeine objective Realität (die Creatur) die göttliche Weſenheit negirt. Ferner muß dasſelbe ein zuſammengeſetztes ſeyn, da ſeine Realiſirung die Welt als dreygliedriges Ganze ſetzt. In dieſen Beſtimmungen aber liegt ein hinlänglicher Fingerzeig: daß jenes negative und zuſammengeſetzte Moment die Kehrſeite bildet zur Ichheit — Perſönlichkeit des Abſoluten, wie ſich dieſe aus den poſitiven Momenten im Selbſtbeſtimmungsprozeſſe des Abſoluten (d. h. aus den Momenten der Entgegen- und Gleichſetzung des Letzteren) als Einheit zuſammenſetzt. Wie nämlich die drey Perſonen die Ichheit und Perſönlichkeit des Abſoluten bilden; ſo bilden ſie auch in ihrer gegenſeitigen Relation, in der ſie ſich wech-

ſelſeitig ausſchließen und inſofern negiren, negative Momente, die zuſammengefaßt den Gedanken von der Nicht-Ichheit des Abſoluten bilden, der (aus ſeiner Formalität in die Subſtanzialität überſetzt) das Weltganze abſetzt.

Und da dieſe negativen Momente dialectiſch mit den poſitiven im Verwirklichungsprozeſſe des Abſoluten zuſammhängen; ſo liegt darin auch ihr Anſpruch auf eine Verwirklichung (Subſtanzialität) ihres negativen und formalen Inhaltes, welche ihnen nicht minder die Liebe des Abſoluten zu Sich ſelber (als ſeine Naturnothwendigkeit), wie die Freythätigkeit des Abſoluten (als Allmacht zur Verherrlichung Seiner ſelbſt) gewähret und verſchafft. Denn es iſt eine und dieſelbe Macht, in der das abſolute Princip ſeine Unbeſtimmtheit zur Beſtimmtheit (in der Entgegenſetzung Seiner ſelbſt) durch ſich ſelbſt aufhebt, und in der Es die formalen und negativen Momente jener Selbſtbeſtimmtheit hypoſtaſirt. Es iſt auch dieſelbe Liebe, die das Abſolute zur Selbſtanſchauung in der Verdoppelung Seiner ſelbſt reibt; und welche es zugleich zur Anſchauung deſſen bewegt, was wie ein Schlagſchatten die poſitiven Momente einer Selbſtverwirklichung urſprünglich begleitet. —

Und Beyde — Selbſtliebe in der Nothwendigkeit und Selbſtverherrlichung in der Freythätigkeit des Abſoluten (Allmacht), was leiſten ſie nun anderes als dasſelbe, was du mit dem Worte Selbſtproduction bezeichneſt? Und da dieſe (nach deiner Zeichnung) eine zweyfache iſt, im Producte der autonomen Natur und des autonomen Geiſtes; ſo iſt auch die der Theologie eine doppelte, nach Innen und Außen. Oder was hat denn Gott im Producte der Welt producirt als Sich ſelber; wenn er Momente ſeiner Intelligenz ſo verwirklicht, wie Er ſich ſelber verwirklicht, wenn Er die Unbeſtimmtheit Seiner als Princips aufhebt zur Beſtimmtheit in der Objectſubjectivirung desſelben? Oder ſoll die Selbſtproduction, wie du ſie reconſtruirſt, allein kein Wunder, kein Abſurdum ſeyn? Oder hat vielleicht die theologiſche Selbſtproduction des Wunderbaren mehr als ſie bedarf? und zwar deßhalb, weil die Selbſtproduction Jehovas in der Welt (oder die der Welt in Jehova) eine im wachen Zuſtande des Producenten vorgefallene iſt. — Aber grade in dieſem Umſtande ſollte ein gewandter Geiſt, wie du, den Grund entdecken: Warum derley Selbſtproductionen — Wunder genannt wurden; ſinte-

malen bloß der wache Selbstproducent sich darüber verwundern konnte, wenn Gedanken in ihm plötzlich als Wesenheiten, als Weltfundamente vor ihm dastehen.

Du sprichst nämlich von zwey Wundern des Judengottes, wenn Er nämlich einmal das Chaos erschafft, und dann, wenn Er dasselbe ordnet, mit Gesetzen verproviantirt, und darum die Bemerkung hinzufügst: »Wie er das Universum gebaut, so steht es vor ihm da!«

Du hast überhaupt den Narren daran gefressen: der Theologie der Gegenwart ihre vormalige Kindersprache vorzuleiern, als wenn die Philosophie seit Meister Feuerbach ihre Kinder schuhe bereits von beyden Füßen geschleudert hätte.

Die Theologie aber erkennt das Universum nur so vor Gott dastehend, wie Es sich in der Intelligenz Gottes ursprünglich und nothwendig erbaut hat. Und will Jemand das ein Chaos nennen, wenn Gott Lebensprincipe setzt, die ihre primitive Unbestimmtheit nicht durch sich allein aufheben, sondern dafür auf Ihn selber und seinen Einfluß angewiesen sind; so wird sie mit Jenem über Worte keinen Streit anfangen.

Die Ordnung aber, (das Chaos in Geſetzlichkeit) fällt mit der Differenzirung der Weltſubſtanzen ſelbſt zuſammen. In dem Verlaufe (Methode) dieſes Prozeſſes wird ſich das Princip als ein creatürlich Geſetztes von Gott ausweiſen. Die Geſetzlichkeit wird alſo nicht in das chaotiſche Univerſum hineingeſchoben, wie die Stiefelhölzer in das Product des Schuſters. Dieſe Manipulation Gottes wäre allerdings ein hölzernes Wunder, zu welchem ſich aber noch keine Theologie bekannt hat, ſelbſt jene nicht, die die Wunderthätigkeit Gottes vorzüglich in der Suspenſion der Naturgeſetze erblicken mußte, ſo lange ſie den Act der Setzung der Lebensprincipe von dem Acte der Geſetzgebung trennte, ſtatt dieſen ſchon in jenem zu finden. Die Ordnung aber im Lebensprozeſſe iſt nicht eine ſpäter hinzugegebene (superaddita), ſondern eine urſprünglich geſetzte in ihrer Möglichkeit, deren Verwirklichung nun das Leben ſelber iſt als Offenbarung des Princips in ſeiner Verſchiedenheit von anderen Coefficienten des Weltganzen.

Jene Trennung trug auch die Schuld davon: daß die ſogenannte Suspenſion der Naturgeſetze als Wunder

in dem Sinne einer gänzlichen Umgehung derſelben genommen wurde, ohne zu bedenken: daß hiemit nichts anderes geſagt ſey, als Gott befaſſe ſich mit dem Leben der Natur weder auf normale noch abnorme Weiſe. Denn die Creatur kommt aus ihrer Geſetzlichkeit ſo wenig als aus Sich ſelber heraus. Und wenn z. B. der freye Geiſt ſein Geſetz übertreten und ſo unter ſeine Würde herabſinken kann; ſo wird er hiemit doch nur einer anderen Geſetzlichkeit verfallen, die in ſeiner Natur eben ſo wie die frühere begründet iſt.

Ändert doch die Natur ſelber ihre Geſetzlichkeit, nach dem Maaße ihrer Selbſtverwirklichung durch die Stufen der drey Reiche; und warum ſollte dieſe Veränderung und Veredlung nicht auch da Statt finden, wo ſie als pſychiſches Individuum eine Verbindung mit dem freyen Geiſte eingeht und ſo der Menſch conſtituirt wird; ganz abgeſehen von der Veränderung, die ſie in dieſer Region des Univerſums erleidet, je nachdem der Geiſt des Menſchen ſeine Würde behauptet, oder ſie verletzt.

Doch genug von deiner Kritik über Hegels Anſicht vom Judenthume, welche mir eine Stelle aus den Brie-

fen der Frau von Rahel ins Gedächtniß zurückgerufen hat, in der Sie geſteht: daß es zu ihrer Zeit in ganz Berlin nicht ein Dutzend Bibeln gegeben habe. Es verſteht ſich wohl zur Ehre der evangeliſchen Kirche, daß unter jenen Exemplaren nur die zum Gebrauche der Layen zu verſtehen ſeyen; ſo wie es ſich bei dir von ſelbſt verſteht: daß du deine Kenntniß des Judenthums nur Philoſophen wie Hegel und Conſorten, (die mitunter nicht glimpflicher als Voltaire dieſe ſeltene Mumie behandelten) zu verdanken haſt.

Dieſe Kenntniß vom Hörenſagen ſtellt ſich vorzüglich heraus in der Schilderung, die du von der ethiſchen Seite des Judenthums entwirfſt. Dieſe Seite findeſt du im Jehova, dem Nationalgotte. Als dieſer iſt Er der Herr und Geſetzgeber des Judenvolkes. Vorbild dieſer Seite iſt der aſiatiſche Deſpot, jedoch in verbeſſerter Auflage. Denn an die Stelle der Willkür tritt bey Jehova die Conſequenz des Ehrgeizes auf, indem er jetzt auf die Beobachtung ſeiner Geſetze dringt, und ſie nicht, wie früher die gegebenen in der Natur, willkürlich durch Wunder aufhebt. So führt die Idee des Herrn zur Deſpotie als Form der ethiſchen

Welt des Judenthums. Furcht des Herrn, als Verherrlichung ſeiner erhabenen Launen, iſt, nach deiner Einſicht, das Höchſte, wozu es Israel in ſeiner Poeſie gebracht hat. Kurz: phantaſtiſche Willkür in Natur und Staat, dort als Maaßloſigkeit, hier als Würdeloſigkeit, iſt das doppelte Ideal des Judenthums. Jene wurde aber ſpäter im Griechenthume von der Schönheit, dieſe im Römerthume von der Religion der Zweckmäßigkeit (im Begriffe des Rechts der Perſon und des Eigenthums, und in der Realiſirung derſelben im Staate als Gerechtigkeit) aufgehoben.

In Beyden ſiehſt du die Entwicklung der Religion in der Geſchichte der Menſchheit vor Chriſto. Jener Fortſchritt aber iſt ferner bedingt von dem Fortſchritte in der Erkenntniß des Menſchen von ſeinem eigenen Weſen; wie denn der Menſch (nach deiner Anſicht) ſelbſt in den Naturreligionen im Verhältniſſe zu ſeinem eigenen Weſen ſteht. —

Allerdings ein wahres Wort: daß der Menſch ſich den Gott nach ſeinem Muſterbilde mache; wenn darüber die Kehrſeite nicht vergeſſen wird: daß zuvor Gott den Menſchen nach ſeinem Bilde erſchaffen haben müſſe; ſo daß die Anthropomorphoſe die Theomorphoſe zu ihrer

Bedingung hat. Jener Fortſchritt aber in der Selbſterkenntniß ſteht leider! nicht unter dem Geſetze der Naturnothwendigkeit, und deßhalb kann der Fortſchritt auch vom Rückſchritte, das Licht der Einſicht von der Verdunklung abgelöſt werden. Sagſt du doch ſelber: »Die Natur muß, der Menſch kann dem Geſetze ſeines Weſens entſprechen, aber auch widerſprechen, und ſo unter die Würde des freyen Weſens herabſinken.«

Und der Weltapoſtel ſagt im Römerbriefe, wo er die Entſtehung des Heidenthums berührt: »Da ſie (die Menſchen) Ihn (Gott) erkannten, haben ſie Ihn doch nicht geehrt, und hingen der Eitelkeit ihres Herzens nach, ſo daß ihr Gemüth verfinſtert, Sie ſelber, ſich weiſe dünkend, zu Thoren wurden« Dieſe Thorheit ging ſo weit: daß ſie (nach deinem Ausdrucke) »den Geiſt im Geiſtloſen, den freyen Willen hinter dem Natürlichen ſuchten.«

Iſt aber einmal der Verfall ſo weit gediehen; wie kann man es eine Deſpotie nennen: wenn einem Volke in dieſem Zuſtande, wo ihm ſeine innere Geſetzlichkeit unleſerlich geworden, dieſelbe auf ſteinerne Tafeln gegraben, im Namen Jehovas von Außen her entgegengetra-

gen wird? — wenn überhaupt an die Stelle der Phyſiokratie, unter der alles Heidenthum ſteht, die Theokratie tritt, welche die frühere Deſpotie nicht bloß verbeſſerte, ſondern auf den Kopf ſtellte? Und wenn es einen Zuſtand gibt, in dem der Menſch den Geiſt im Geiſtloſen ſucht, kann jener Zuſtand als der Urzuſtand aufgeſtellt werden; oder vielmehr als ein Zuſtand, der den Mißbrauch ſeiner Freyheit zur Vorausſetzung und den Verfall unter ſeine Würde, wenn nicht zur unmittelbaren, ſo doch zur mittelbaren ſpätern Folge hatte, die gleich einem Fatum auf der weiteren Entwicklung des ganzen Geſchlechtes laſtete?

Ueber alles dies gibt uns die moſaiſche Urkunde als Haupt-Erkenntnißquelle des religiöſen Judenthumes viel Aufſchluß, von welchem aber deine philoſophiſche Reconſtruction keine Notiz genommen. In dieſer haſt auch du eine ſpeculativ verbeſſerte Auflage jener Urkunde beſorgt, die Illuſtrationen aber ſammt dem Texte auf ihren Rücken herausgeſchnitten, gleich einem Antiquar-Kunſthändler. Deſto mehr weißt du von den Momenten zu ſagen, aus denen allein die Nothwendigkeit und Wahrheit in der Entwicklung der Religion begriffen werden kön-

ne. Den Quell aller Religion nennſt du »den Zwieſpalt zwiſchen Ideal und Wirklichkeit (Begriff und Exiſtenz) (Inhalt und Form).« Und woher jener Zwieſpalt?

»Aus der Unmöglichkeit: daß der Menſch ſein eigenes Weſen definitiv erreiche.« Der Fortſchritt in der Religion iſt alſo eine ewige Annäherung an das unerreichbare Ideal der Selbſterkenntniß ohne definitiven Abſchluß. Du ſcheinſt dich auch darüber zu tröſten: Selbſt als Philoſoph, wie jeder andre Stier, in dieſer Weltmühle als Calcant angeſtellt zu ſeyn. Du vergleichſt jene Unmöglichkeit einer definitiven Weſenserreichung, mit der Unmöglichkeit, durch Eſſen und Trinken für immer ſatt zu werden. »Der Appetit wird geſtillt und das gewährt Wonne; er kömmt wieder, wird abermal wonniglich geſtillt und ſo fort.« Wie einfältig tritt der Pſalmenſänger neben dieſer Expectoration auf, wenn er ausruft: Satiabor, cum apparuerit gloria tua; oder — In lumine tuo, videbimus lumen!

Jenes klaſſiſche Schickſal wies das alte Heidenthum meiſt den Verdammten im Tartarus an, zum Lohne, daß ſie im Leben den freyen Geiſt an die thieriſche Natur — um ſchnöde Luſt verkauft.

Der Philoſophie unſerer Tage war es vorbehalten: In jenem grauſen Geſchicke den Himmel unſers Geſchlechtes zu erſchauen, zum Beweiſe ihrer tiefen Erkenntniß von der Autonomie des menſchlichen Geiſtes. Denn wenn dieſer wirklich nichts edleres als ein Kind der Mutter Natur ſeyn ſollte; ſo theilt er auch mit dieſer ihr Geſchick in der Welt des Gedankens. Denn nur zum Denken ihrer Erſcheinungen im Begriffe, nicht aber zum Denken ihres Seyns (zum Wiſſen des Weſens) nicht zur Idee kann ſie es bringen. In dieſer Idee iſt der Geiſt allein die Transſcendenz der Natur, in ihr auch liegt die Bedingung zum Gedanken von Dem, der Geiſt und Natur transſcendirt, von Gott, wie ihn einſt der alten Welt Moſes und Chriſtus der neuen verkündet. Was aber, wirſt du mir Neues vom alten Chriſtenthume zu melden haben — drum

Matz! Fidle Fort — (doch)
Gott ſtehe uns bey!

Du bringſt hier vor Allem den Urſprung des Chriſtenthums zur Sprache mit der Bemerkung (die zugleich ein Seitenhieb auf Hegel iſt): daß man ſeit Hegel jenen Urſprung gewöhnlich aus der allgemeinen Niederlage

alles Göttlichen in der Welt ableite. Du dagegen ſtellſt nun zwar nicht in Abrede: daß das römiſche Weltreich (entſtanden durch die ſittliche Macht des römiſchen Staatsgeiſtes) ſein eigenes Princip (die römiſche Freyheit) verloren habe; allein du ſetzeſt noch hinzu: daß die poſitive Seite des Römerthums (die Republik als Weltmacht) eben ſo ſehr das Chriſtenthum hervorgebracht habe, als die negative Seite desſelben, d. h. der Hunger nach Erfüllung der Welt mit einem neuen göttlichen Inhalte, d. h. mit einem Gotte, der abermal ein ethiſches Ideal, und ein univerſelles Weltprincip zugleich ſey. Und dieſe cosmopolitiſche Religion iſt eben das Chriſtenthum, als Religion der Menſchwerdung Gottes ſelber.

Und zu dieſer Gerechtigkeit gegen das Römerthum und Chriſtenthum zwingt dich, wie du geſteheſt, die Auffaſſung unſerer freyeren Zeit.

Und es iſt fürwahr! eine eben ſo ſeltene als ſchöne Eigenſchaft an einem Schriftſteller unſerer freyeren Zeit, wenn er ſich zur Regel gemacht den Wahlſpruch: fiat justitia pereat mundus — oder — Recht werde, dem Recht gebührt; du aber haſt den Zwang zu jener Wür-

digung doch nur der Auffassung der Welt als einer Selbstproduction des Weltprincips, in ihrer Consequenz zu danken. Denn wer die größere Freyheit der Zeit, in der wir leben, nach allen Seiten gewürdigt hat, der wird jene Freyheit auch in der Wissenschaft erblicken, und zwar in dem uneigennützigen Streben: Jenen Formen, die der Leichtsinn unserer Zeit, (dieser Nachtfalter der Freiheitsblüthe) brevi manu als Aberglaube abgethan, das tiefere ernstre Glaubensmoment zu bewahren. Dein Weltprincip bringt nähmlich anfänglich nur Naturwesen, und unter diesen solche mit willkürlicher Bewegung (wie das Thierreich) hervor; bis diese sodann umschlägt in die Freyheit der Geistwesen und endlich unter diesen das Höchste derselben hervorbricht — den Menschen — als Gottmensch. Ein Ideal, an das, nach deiner Aussage, die Freyheit der Römer nicht heranreichte, die den Sklaven immer noch als ein secundum genus humanum verachtet habe.

Allerdings sehr wahr, und doch sonderbar, da die römische Religion so wenig als die griechische, Mangel an Gottmenschen hatte, als Erzeugten von Göttern mit Menschentöchtern. Solch ein Heros war Heracles,

der Verſöhner zwiſchen Zeus und Prometheus, der Weltheiland der griechiſchen Theologie.

Freylich hatte hier die beleidigte Majeſtät und der erſte Sünder einen gemeinſamen Urſprung, welchen überdies der Herr des Olymps außer Acht gelaſſen, und deßhalb den Blutsverwandten auf der Erde zum Widerſpruche gegen ihn gereizt hatte (wenn auch darin anderſeits Prometheus die Achtung vor dem Vater der Götter und Menſchen nicht minder vergeſſen hatte). Und aus dieſem ethiſchen Dualismus, ſo wunderbar er ſich als Selbſtproduction alter Auflage ausnimmt, konnte doch das Wunder, wie ſolches die Welt bedurfte, nicht empor ſproſſen. Du ſelbſt geſtehſt dies indirecte ein, wenn du ſagſt: »das Chriſtenthum iſt eine Reformation des Judenthums« (wenn du auch in jener dem Miteinfluſſe des griechiſchen Geiſtes und der römiſchen Weltbewegung ſeinen Antheil läßt) und zwar deßhalb, »weil jener alle ethiſchen Mächte idealiſirte, dieſe aber alle Nationalgeiſter in Ein Pantheon vereinte und den Blick der Völker über die Gränzen ihrer Exiſtenz hinaus erweiterte.« Und allerdings darf das Zuſammentreffen der römiſchen Univerſalmonarchie in der Politik, und der

universelle Monotheismus in der Religion und Wissenschaft (der im Pantheon seinen politischen Ausdruck fand) nicht übersehen werden in der Würdigung des Christenthums bey seinem Einzuge in die alte Welt, der ohne jene Bahnbrechung mühsamer vor sich gegangen wäre. Allein der Einzug der Religion des Gottmenschen ist nicht ihr Ursprung, da jener diesen Gottmenschen in Person voraussetzt. Daher kömmt nun Alles auf die Beantwortung der Frage an: Worin besteht die Reformation des Judenthums, welches dadurch allein zum Christenthume werden soll? Du gibst die Antwort: »Der Mensch (auch im Judenthume) gewahrte in der damaligen Welt die ethische Macht als eine universelle, und darum erhob er den nationalen Naturgott zu Einem universellen ethischen Gotte, dem die Erlösung aller Menschen die Hauptsache, die Naturmacht aber bloße Voraussetzung blieb.« Diese Antwort aber setzt als erwiesen voraus, was du noch lange nicht erwiesen hast, nähmlich: daß der jüdische National-Gott eine naturalistische Basis habe. Er hat aber von Vorn herein eine ethische, nähmlich: die Treue der Stammvater im Glauben an den Schöpfer Himmels und der

Erde, und an ſeine Verheißung (in Folge jener Treue) daß der Weltheiland aus der Nachkommenſchaft derſelben hervorgehen werde.

Beyde Momente ſind in der jüdiſchen Religion inseparable zur Einheit des Fundamentes verbunden, wie ſich ſolches aus den Urkunden des Judenthums ohne Zwang erheben läßt. Deine Urkunde iſt freylich nur die bekannte Unkunde jener Philoſophen, die als eingebildete Organe eines aller Weltgeſchichte immanenten Weltgeiſtes, keiner Geſchichte und ihrer Urkunde bedürfen. Nur Schade! daß dieſer Eine Weltgeiſt in ſeinen Auserwählten alle Farben ſpielt: Heute transſcendent und immanent zugleich, morgen immanent ohne Transſcendenz, aber auch transſcendenz ohne Immanenz iſt.

Dies zeigt ſich in der genauern Angabe der Reformation des alten Judenthums, als neues Chriſtenthum. Es heißt: »Erreicht wird nun ſo viel:

1. Der Naturgott wird eine univerſelle ſittliche Macht, Gottvater. — Das Moment der Natürlichkeit liegt nur noch im Schöpfer; eben ſo das der Maaßloſigkeit in der Allgegenwart desſelben, d. h. in der Erfülltheit des Univerſums von ſeinem Geiſte, die ſogar

zur Unbegreiflichkeit gesteigert wird. Kurz: der Naturgott ist transscendent, überweltlich, jenseitig — im Himmel.

Allein — Freund! wie kannst du so blind seyn: dem Gottvater einseitige Transscendenz und doch Immanenz als Allgegenwart seines Geistes — in Einem Athemzuge zur Last zu legen? Der alte Vorwurf aber: daß das Judenthum das Verhältniß Gottes zur Welt als ein zu abstractes auffasse, trifft mehr die Außerweltlichkeit, als die Uiberweltlichkeit Gottes, eben weil Er die Welt aus Nichts geschaffen — d. h. weder aus seiner Natur gezeugt, noch aus einem gleich ewigen Urstoffe geformet hatte, nach jüdischer Auffassung. In dieser Außerweltlichkeit nun, wie kannst du einen Überrest von Naturalistik finden; die grade umgekehrt in der natürlichen Zeugung (Emanation) und in gewisser Beziehung auch in der künstlichen Fabrication liegt, wenn nähmlich Gottvater seinen Geist mit dem Urstoffe als Bildungsprincip verbindend gedacht wird.

Dieser ursprünglichen Paarung zu Folge, steht nun die Naturseite des Universums zur Menschenwelt in dem Verhältnisse: daß dort der Urstoff, hier aber der

göttliche Geiſt vorherrſcht. Kurz: die Vaterſchaft des chriſtlichen Gottes muß einen andern Grund haben als die höhere Einheit zu der ſich Juden- und Römerthum verbinden. Und ſiehe da! einer der alten Propheten dieſes Volkes ſtellt ſchon an dieſes die merkwürdige Frage: »Soll ich etwa nicht gebären, der ich doch gebären mache?!« Und vom verheißenen Weltheilande ſagen die Propheten: »Gott ſelber wird es ſeyn, der da kommen wird.« Sind dies nicht Fingerzeige: daß die Vaterſchaft Gottes in der Zeugung des ewigen Logos liegt, der mit dem Menſchenſohne zur perſönlichen Einheit verbunden — den Einen Chriſtus conſtituirte? — Dir aber iſt.

2. »Chriſtus — der rein ethiſche (rein chriſtliche) Gott — das Ideal des Menſchen überhaupt, in welchem ſich alle griechiſchen Ideale in Eines zuſammen faſſen. — Aber (leider!) der Gottmenſch iſt einzig — überweltlich — transſcendent — gen Himmel gefahren.«

Und ich ſetze hinzu: Nicht bloß die griechiſchen, ſondern die Ideale aller heidniſchen Religionen finden in Chriſtus ihre Wahrheit. Er iſt mehr als Herakles, als Mythras, Chriſnu und Horus, weil in Ihm allein die

Urverheißung ſich erfüllte: daß der Saame des Weibes der Schlange den Kopf zertreten, und daß dieſe ſeiner Ferſe nachſtellen werde. Er iſt daher einzig, als zweiter Urmenſch als Setzung Gottes wie der erſte Urmenſch; und doch wieder nicht einzig, weil er dieſen zur Vorausſetzung und ſeinen Abfall zur negativen Bedingung ſeines Eintrittes hat. Er iſt überweltlich nur, weil Er nicht bloßer Menſch, ſondern verbunden iſt mit dem Logos des ewigen Vaters. Er iſt deßhalb auch transſcendent, folglich nicht wegen ſeiner Himmelfahrt, da das transſcendente Element in Ihm (der Logos) ohnehin den Himmel (die Gottheit) nie zu verlaſſen brauchte, um mit den creatürlichen Elementen des Menſchenſohnes eine perſönliche Vereinigung möglich zu machen. Daß ſeine Aufnahme in den Himmel für dich etwas vom Maaß- und Geſtaltloſen in ſich trägt (ſelbſt in dem Falle, daß dir jene als bloßer Aufenthalt auf einen edlern Planeten unſers Sonnenſyſtems angebothen würde) verſteht ſich von ſelbſt; da in jener doch nur die Transſcendenz und Einzigkeit des Gottmenſchen ihren Ausdruck gefunden hat, der für die Immanenz und Allgemeinheit des Gottmen-

ſchen in der geſammten Menſchheit ganz zwecklos erſcheint. —

3. »Der heilige Geiſt, als Geiſt der chriſtlichen Gemeinde, wird unmittelbarer Gegenſtand der Anbetung. Er iſt unſichtbarer Gott, deßhalb ebenfalls überweltlich, transſcendent.« Sonderbar! dieſe Transſcendenz in der Unſichtbarkeit muß ja ſchon dem menſchlichen Geiſte in ſeiner Autonomie (die nicht die der Natur neben und unter ihm iſt) zukommen?

Oder ſollte die Sichtbarkeit desſelben ſchon die thieriſche Individualität, die pſychiſche Leiblichkeit ſeyn?

Allein — der heilige Geiſt iſt transſcendent und überweltlich, nur als Geiſt der außerweltlichen Gottheit im Vater und Sohne, die in ihm ſich ihren Gegenſatz (von Subject und Object) als Gleichſatz bezeugen, und daher von Beyden, als zweites Moment in der Objectivirung des abſoluten Princips, ausgehend gedacht wird.

Als göttlicher Geiſt wird er ausgegoſſen über den creatürlichen Geiſt aller, die an den Sohn glauben als den, der durch das Verdienſt ſeines freyen Gehorſams als Menſchenſohn die Schuld des Ungehorſams des Urmenſchen aufwog; eine Schuld, die als Folge des Wi-

derſpruches zwiſchen dem Willen Gottes und des Menſchen, die urſprüngliche Verbindung des göttlichen mit dem menſchlichen Geiſte aufhob, und jene Trennung herbeyführte, die nur durch das Aequivalent jenes freyen Verdienſtes wieder überwunden ward.

So viel wird hinreichen, um die getadelte Transſcendenz des Chriſtenthums als eine ausgedehntere und doch als keine weſentlich andere als die des Judenthums darzuthun, deſſen Jehova ſich jetzt in der Dreyperſönlichkeit zur Familie erweitert, (mit der Hegelſchule zu reden, die daher auch in der chriſtlichen Trinitätslehre noch eine Art Polytheismus erblickt). — Nach deiner Einſicht dagegen liegt der Fehler des Chriſtenthums in einem Überreſte der jüdiſchen Transſcendenz (Jenſeitigkeit). Die Reform nämlich iſt derſelben nicht ganz Herr geworden. Israeliten unſerer Tage als orthodoxe Anhänger des Monotheismus wiſſen ſogar von der chriſtlichen Trias zu erzählen: daß dieſe entſtanden ſey dadurch: daß der moſaiſche Monotheismus bey ſeinem Eintritte ins polytheiſtiſche Heidenthum, um es zu überwinden, von den letzterm nothwendig Beſtandtheile angezogen habe, die jenen zugleich alteriren mußten.

Du kannſt ſtolz darauf ſeyn: mit Jungisrael gemeine Sache gegen das Chriſtenthum zu machen, wenigſtens in Einer Beziehung; denn ſonſt ſucht auch das heutige wie das alte Israel ſeine Gottheit hinter dieſer Welt und im Gegenſatze und Kampfe mit dieſer; der Himmel iſt auch für dieſe das abſolute Jenſeits; wenn unter jenem nicht der erſchaffene Himmel verſtanden wird, von dem es in der Geneſis heißt: »Im Anfange ſchuf Gott Himmel und Erde.«

Was ich aber bey dieſer Expoſition der Reformmomente doch noch vermiſſe, iſt die Angabe: Wo oder in Wem dieſe Metamorphoſe des Judenthums zuerſt vorgefallen iſt? War Chriſtus der Erſte, in welchem nach Hegel'ſcher Anſicht, zuerſt der Gedanke zu jener Reformation aufſtieg; oder waren es ſchon die Propheten vor ihm, deren Ideen er jetzt verwirklichen konnte, weil die Zeitverhältniſſe unter Roms Welt-Herrſchaft ihm günſtiger erſchienen?

Und wenn Chriſtus der Erſte geweſen, war die Idee vom Gottmenſchen in ihrer Reinheit auch ſchon in Ihm vorhanden, kraft welcher nicht bloß Er in ſeiner einzelnen Perſönlichkeit, ſondern die ganze Gat-

tung urſprünglich als Incarnation der Gottheit zu denken iſt? — Wohl ſprach Er einſt zu ſeinen erſten Anhängern: »Ich hätte euch noch viel zu ſagen; aber ihr könnt es noch nicht ertragen« und vertröſtete ſie deßhalb auf den Geiſt, den er ſenden und der ſie in alle Wahrheit führen werde. Hegel und Feuerbach wären demnach im eigentlichen Sinne als Incarnationen des göttlichen Geiſtes zu verehren und Beyder Jünger als die letzten Sendboten des neuen Evangeliums!?

Doch — ſtatt dieſer Aufſchlüſſe, haſt du es vorgezogen: deine Leſer tiefer in den Sinn der Transſcendenz einzuführen, und du ſcheinſt mir nicht jeder Transſcendenz geſchworener Feind zu ſeyn, was mir nicht unlieb zu vernehmen iſt.

Du kömmſt bey dieſer Gelegenheit abermal auf die Differenz zwiſchen Göttlichen und Weltlichen oder (was dasſelbe iſt) zwiſchen Idee (Begriff) und Wirklichkeit (der Welt- und Menſchheit) zu ſprechen. Und fügſt jetzt hinzu: »Die Differenz (Unterſchied) zwiſchen Ideal und Wirklichkeit, erzeugt die Religion. Die Transſcendenz dagegen (Unerreichbarkeit des Ideals) zerſtört die Religion. Dieſe aber iſt das

Streben zur Aufhebung des Unterſchiedes.« Denn »die Trennung des Menſchen von ſeinem Weſen iſt keine totale, abſolute.«

Und das verſteht ſich auf deinem Standpunkte wohl von ſelbſt, auch in dem Falle: daß jene Trennung nur auf die Erkenntniß des Menſchen von ſeinem Weſen bezogen werden ſollte.

Es heißt ferner: »Das Bedürfniß, jene Trennung aufzuheben, iſt keine Sünde, auch kein Mangel der Natur.« Iſt ebenfalls einleuchtend, vorzüglich in dem Falle: daß die Trennung eine Folge der Sünde und dieſe ein Mangel der Natur inſofern wäre; als der Menſch in der Sünde — unter die Würde ſeiner Natur herabgefallen wäre.

Dagegen wird jenes Bedürfniß »ein Geſetz der Bewegung in der Natur genannt, gleich dem Geſetze des Ein- und Ausathmens (des Hungers und der Sättigung), ſo daß die Verſöhnung des Menſchen (ſeine Befriedigung im Idealen) zwar nur momentan, aber doch erreicht wird, obſchon nicht für Immer.«

Aber von Nun an verſteht ſich Vieles nicht mehr von ſelbſt.

Erzeugt die Differenz (Unterſchied) die Religion als Streben zur Aufhebung jener; ſo liegt in dieſer auch eine Aufgehobenheit, d. h. eine Erreichung des Ideals (wenn auch nur eine momentane) und die Transſcendenz fällt ſodann der Unerreichbarkeit (der Negation definitiver Erreichung) anheim als zerſtörend jede Religion. Und doch liegt — nach deiner Behauptung, der wahre Sinn der Transſcendenz — in der Differenz (Unterſchiede) als erzeugend alle Religion.

Die Unerreichbarkeit eines Zieles muß freylich alle Religion als Streben freyer Weſen zerſtören, denn es iſt aufgelegter Unſinn (der nicht weiß, was er will) Unerreichbares in letzter Inſtanz auch nur anzuſtreben. Der Einwurf aber gegen dieſe Behauptung, von der Stillung phyſiſcher Bedürfniſſe entlehnt, findet ſeine Widerlegung eben darin: daß Bedürfniſſe der Natur nicht die des Geiſtes in ſeiner Freythätigkeit ſind. Jene und ihre Befriedigungsweiſe trägt und erträgt dieſer, ſo gut er kann, als nothwendiges Übel ohne Verantwortlichkeit.

Aber auch die Differenz muß Religion-zerſtörend wirken, wenn das Streben zur Aufhebung des Unter-

ſchiedes ſein Ziel in der Sättigung des religiöſen Triebes erreicht; wenn auch dieſe als eine bloß vorübergehende die Religion bald wieder erzeugt, weil das momentan Erreichte doch kein definitiv Erreichtes, folglich ein Transſcendentes iſt und bleibt. Kurz: Es iſt nicht wie von ſelbſt zu verſtehen: daß die Transſcendenz (Unerreichbarkeit) alle Religion zerſtöre, folglich Irreligion ſey; ſo lange du von jener alles Streben zur Aufhebung der Differenz zwiſchen Ideal und Wirklichkeit bedingt ſeyn läßt. Es wäre daher vor allem in der Aufhebung der Differenz zwiſchen einer momentanen und ſempiternen zu unterſcheiden geweſen, da die Negation der Letzteren allein den Schlüſſel beſitzt zum Räthſel einer Religion in ihrem ewigen Entſtehen und Vergehen.

Vorausgeſetzt nun: daß die Reformation des Judenthums die Transſcendenz desſelben nicht gänzlich bewältigt habe; ſo iſts bloß Conſequenz: das realiſirte Chriſtenthum nur in der Tilgung aller Transſcendenz zu erſchauen, d. h. Gott und Chriſtus nicht mehr Jenſeits im Himmel; ſondern diesſeits — in der Menſchenwelt zu beſitzen. Und da Jenes ſeine bisherige Verwirk-

lichung in der Geſchichte der chriſtlichen Kirche erlebt hat; ſo weiſt du nun auch die Unvollſtändigkeit derſelben in den Hauptepochen der Weltgeſchichte nach.

Es folgt nämlich aus der Ur-Beſtimmung jeder neuen ſo auch der chriſtlichen Idee (vom Gottmenſchen) ſich zu realiſiren, »die Eroberung und Einrichtung der ganzen Welt trotz ihrer Sündhaftigkeit. Die chriſtliche Religion entzündet Kriege, ſie führt Europa nach Aſien (Zeitalter der Kreuzzüge). Sie conſtituirt ſich daher vor allem als prieſterliche Hierarchie (als Gottesreich) in dieſer Welt und ihren Reichen (katholiſche Kirche im Mittelalter). Ja ſelbſt die aufgehobene Hierarchie (Evangeliſche Kirche im Reformationszeitalter) conſtituirte neue Monarchien ſowohl als neue Republiken (Englands Weltmacht und Nordamerika).« — Allein auch hier noch, wie einſt im Mittelalter — läuft die ungelöſte Differenz zwiſchen Kirche und Staat neben einander fort. »Es iſt dieſe nichts anders, als der altjüdiſche Widerſpruch zwiſchen Gott und Welt, jetzt zwiſchen dem Gottmenſchen und der Menſchenwelt. Denn es gab und gibt jetzt noch nur Einen Gottmenſchen im Jenſeits (ſtatt Vieler Gottmenſchen im Diesſeits).«

Und an dieſem Widerſpruche läßt du nun auch die alte Macht und Gewalt der chriſtlichen Kirche untergehen, in folgenden Momenten:

»Das chriſtliche Ideal des Menſchen (der Gottmenſch) reformirte nicht ein einziges Ideal, welches die chriſtliche von der antiquen Zeit überkommen hatte d. h. weder das griechiſche Ideal der Schönheit und weltüberwindenden Heiterkeit, noch das römiſche republicaniſcher Freyheit und politiſcher Weltherrſchaft — (beyde Ideale als Reſultate des antiquen Volkslebens). — Ferner fand nicht einmal das Ideal des vollkommenen und freyen Menſchen (in Chriſto), ſeine weltliche und wirkliche Anwendung auf die Einzelnen; da jenes nämlich ein Unerreichbares (Jenſeitiges) war und blieb.«

»Geſetzt aber: Chriſtus wäre durch Nachahmung erreichbar geweſen; ſo konnte dies doch nur durch die katholiſche Prieſterſchaft geſchehen. Dieſe aber hält ſich an die möglichſte Entſagung aller irdiſchen Verhältniſſe, um in dieſem Opfer für die Welt, ihrer Predigt vom himmliſchen Heile in der Welt Nachdruck zu verſchaffen.«

Was aber geſchah nun, nach vergeblicher Bemü-

hung von Jahrhunderten in der Realiſirung eines Ideals, das in chriſtlicher Form ein jenſeitiges unerreichbares zu ſeyn und zu bleiben hatte?

Die Menſchenwelt kam auf den glücklichen Einfall: »die Unerreichbarkeit und Jenſeitigkeit desſelben zu negiren« (Zeitalter der Revolution). Dies geſchah zunächſt in der Epoche der ſogenannten Aufklärung, die nun »die Herrſchaft der Vernunft, und des unendlichen Menſchenwerthes in der Welt zu realiſiren ſuchte.«

Die Aufklärung ferner war es, »die wieder auf die zwey Ideale der alten Welt zurückkam, auf republicaniſchen Patriotismus und weltüberwindende Heiterkeit. — Leider! aber gehen beyde Ideale abermal unter im Rigorismus der Patrioten und in der neuen Deſpotie des Cäſarenthums.«

»Dieſes letztere wurde nun zwar ſehr bald vom deutſchen Patriotismus geſtürzt (im Befreyungskriege); aber dieſer blieb doch ohne republicaniſche Tugend; denn ſonſt hätte er die alt-römiſche Freyheit durch Humanismus übertreffen müſſen. So bewährte ſich ferner auch der äſthetiſche Cult nicht als Religion, da er das Volk

unberührt ließ. Es gibt daher neben dem erneuerten Griechenthume immer noch Barbaren und hoffnungsloſe Sclaven. Kurz: Sowohl die Reſtauration bewährter antiquer Principien — (äſthetiſcher Luxus der Höfe zu Paris und Weimar — die blutige Republik der cosmopolitiſchen Franzoſen und der Opfertod der patriotiſchen Deutſchen im Befreyungskriege) — als die Corruption derſelben nach antiquem Style (Cäſarenthum und Deſpotie) — mit anderen Worten: die alten Analogien jeder Vergangenheit halten nicht mehr; ſelbſt die Reſtauration des Chriſtenthums in der heiligen Allianz iſt verunglückt.« — Und doch — erblickt dein prophetiſches Auge in dieſen Calamitäten die Bürgſchaft einer ſeligen Zukunft im Diesſeits.

Denn als das Bleibende in dieſer Gährung gilt dir der allgemeine Drang zu einer neuen Religion — dieſe allein muß und kann alle Räthſel der Vergangenheit löſen; denn ſchon erhalten die großen Principien der bisherigen Weltgeſchichte ihre Reinigung. Wo? In der Poeſie und Philoſophie (ſammt Politik) der Deutſchen und Franzoſen, und die neue Religion iſt eben die, welche ihren Chriſtus in Feuerbach, und ihren Paulus in dir

gefunden hat, d. h. das in seiner Wahrheit endlich einmal realisirte Christenthum — die Idee vom Gottmenschen in bloßer Immanenz ohne alle Transscendenz.

Einen Grundriß derselben nach ihren Hauptmomenten enthält der Schlußartikel: die humane Religion.

Und Glück auf! ruft dir nun dein alter Jugendfreund aus ganzer Seele und vollem Halse zu! Denn von keiner Geschichtsconstruction läßt sich einschüchtern, den keine aprioriſche Reconstruction des Universums in ihrem Verhältnisse zur Gottheit oder zum absoluten Principe befremdet, weil ihm alle Standpuncte und ihre Horizonte, alle Polhöhen auf dem Globus des menschlichen Geistes bekannt sind, von denen aus dieser eine Planzeichnung der Welt unternehmen kann. Denn die Speculation selber steht ihm unter Categorien, wenn diese auch nicht verzeichnet sind in der Categorientafel des einzelnen Systems, weil dessen Erfinder selber in dem großen Netze des logischen Begriffs, wie die Fliege im künstlichen Rade der Spinne, als Gefangener zappelt. Und sind jene Geschichtsconstructionen etwas anders, als das reflexe Miniaturbild der Weltconstruction a priori, welches mittelst Anwendung eines künstlichen Mechanismus,

Storchenſchnabel in der Kunſtſprache genannt, zu Stande gebracht wird?

Doch zur Sache! du haſt die Realiſirung der chriſtlichen Idee (vom Gottmenſchen), die Kirchengeſchichte, mit Recht als Unterbau der Weltgeſchichte behandelt; mit Unrecht aber dieſe nach zwey Hauptrichtungen entworfen, nach der des Steigens und Fallens der Idee, ohne dich beſtimmter auf die einzelnen Momente in jeder Richtung, d. h. auf die Äquinoctien und Solſtitien einzulaſſen.

Hat dich vielleicht als den Sohn der freyern Zeit der Gedanke Jener davon abgehalten, welche eine nach dem Kreislaufe unſerer Erde um ihre Sonne entworfene Conſtruction als eine fataliſtiſche, und nur der antiquen Hiſtoriographie, keineswegs aber der chriſtlichen zuſtändige, deshalb verworfen haben: weil unter dem Segen des Chriſtenthums von keinem Untergange irgend eines Weltreiches im eigentlichen Sinne die Rede ſeyn könne, weil es in der chriſtlichen Zeit keine Vertilgungskriege zwiſchen Nationen wie vor derſelben, wohl aber Ehrenkämpfe gleich den Zweykämpfen als Gottesurtheilen gebe?

Dem ſey nun, wie immer; ſo viel iſt gewiß: daß

wenn Wahrheit in dieſer Anſchauung liegt, jener Segen von der Kirche als dem Gottesreiche auf Erden, ſo wenig zu trennen iſt wie von der Lehre, dem Vermächtniſſe ihres Stifters: nach welcher der Menſch nicht trennen ſolle, was Gott vereinet, und nicht vereinen ſolle, was Gott geſchieden habe.

Und wer kann läugnen, wenn er die antique mit der chriſtlichen Zeit zu vergleichen den Stoff und das Auge dafür beſitzt: daß die allgemeine, weil chriſtliche Kirche, den Egoismus und Abſolutismus der antiquen Nationalitäten gebrochen hat; wenn er ſieht: wie jener überall wieder in den Vordergrund des ſocialen Lebens tritt, wo die Kirche in ihrer Univerſalität, in den Hintergrund gedrängt wird.

Daß Weltanſchauungen der jedesmal gangbaren Zeitphiloſophie dazu viel beytragen, bezeugt ſelbſt deine Immanenzlehre.

Nach dieſer realiſirt ſich die chriſtliche Idee (die vom Gottmenſchen) »erſt in der Kirche als dem Gottesreiche.« Der Stifter derſelben aber, Chriſtus in ſeiner Perſönlichkeit war ja ſchon die realiſirte Idee, die ur-

ſprünglich in der Intelligenz Gottes als Moment lag, welches die Schrift als Rathſchluß Gottes bezeichnet.

Selbſt Chriſtus geſtand von ſeinem Reiche: »daß Es nicht von dieſer Welt ſey;« obſchon Jenes, wie ſein Stifter, in der Welt ſtand und Beyde eingeführt waren in dieſe Welt für dieſelbe.

Du haſt alſo alle Urſache: zu erſchrecken vor dir ſelber, wenn du im Gottesreiche einen innern Widerſpruch entdeckſt, wo keiner möglich iſt, ſo lang Chriſti Reich und das Weltreich nicht als identiſch erklärt werden dürfen; und wenn du in dem Senfkörnlein des Himmelreiches, deſſen Sämann Chriſtus iſt, zugleich den Todeskeim erblickſt, der mit dem Lebenskeime zugleich ſich entwickelt; wie etwa der erſte Athemzug eines neugebornen Kindes ſchon ein Todeshauch genannt werden kann.

Dem zu Folge hätteſt du ja ſchon das Römerreich durch daſſelbe Princip dem Untergange zueilen laſſen müſſen, durch welches Es zu einem allgewaltigen Weltreiche emporgeſtiegen war, d. h. durch den tieferen Sinn für Freyheit und Recht und Beyder Realiſirung in der Gerechtigkeitspflege nach Innen und Außen.

Doch — du willſt vielleicht unter dem weltlichen

Gottesreiche nur den weltlichen Beſitz der Kirche in ihren Vorſtänden verſtanden wiſſen?

So hat ſchon die Hegelſchule vor dir die katholiſche Kirche an einem innern Widerſpruche untergehen laſſen. Sie ſuchte dieſen Todeskeim zwar nicht in der Identificirung, weil ſie den Unterſchied (den die Lehre und das Recht der Kirche urſprünglich zwiſchen Prieſterthum und Königthum (Sacerdotium und Imperium) gemacht) in der Bibel wie in der Geſchichte vorfand. Dafür ſuchte ſie ihn in den drey ethiſchen Geſetzen (in freywilliger Armuth, Keuſchheit und im Gehorſam), die ſich in der Ausbreitung der Kirche über die Erde ſelbſt negirt und aufgehoben haben ſollen. Was aber nie zum Geſetze erhoben werden konnte, weil es nur ein evangeliſcher Rath war, kann auch als Geſetz ſich nie ſelbſt negiren. — Ferner — Sie fand in der gänzlichen Tilgung jenes innern Widerſpruches das Weſen der Reformation; mit der es aber ſchlecht ſtünde, wenn Würde und Werth derſelben nur in den Anſprüchen des Chriſten auf Reichthum, Familie und Freyheit des Staatsbürgers beſtünde; da ſeit jener der proteſtantiſche Staatsbürger und die

römiſche Prieſterſchaft in Bezug auf Wohlhabenheit und Öffentlichkeit den Kirchenmäuſen gleich geworden ſind.

Doch genug hievon, um zu loben, was an dir zu loben iſt. Du biſt in deinem Entwurfe der Kirchengeſchichte (in der du zugleich mit Recht den Unterbau der Weltgeſchichte erblickſt) deiner früheren Anſicht vom Katholicismus nicht untreu geworden. Die politiſche Regſamkeit in dieſem haſt du immer als einen Überreſt jener freyern Verfaſſung gewürdigt, und nie die Sprache Jener mitgeſprochen, die in jener den Revolutionszunder für ganz Europa im ſchlechten Sinne des Wortes nachwieſen; im Gegentheile, du haſt am Katholicismus zu würdigen gewußt: daß Er um keinen Preis ſeine Freyheit an die Weltmächte abgegeben, am wenigſten aber unter der Zuſicherung eines allgegenwärtigen Schutzes, damit die Vorſteher der neuen Kirche dem Dienſte Gottes und dem Heile der Seelen ſich ungetheilt widmen mögen, wie dies die Staatsgewalten zur Zeit der Reformation glücklich verſuchten.

Bei ſolch einer Vorausſetzung aber, wie kömmſt du zu dem Vorwurfe: »daß die katholiſche Prieſterſchaft in der Verwirklichung des chriſtlichen Ideals von Seite

des Einzelnen (in der Nachfolge Chriſti nämlich) deßhalb Schuldner geblieben ſey, weil ſie den Weltverhältniſſen möglichſt entſagte, in denen doch jenes Ideal gerade ſeine Verwirklichung erleben ſollte?«

Aber — ſeit wann und wodurch wird denn jene Weltentſagung als Selbſtverläugnung (wie ſie St. Paulus von Jedem verlangt, der in der Taufe mit Chriſtus begraben worden) ein Hinderniß in der Veredlung ſocialer Verhältniſſe ganzer Völker, wie des Einzelnen in ihnen? Und — wer hat denn das Gift aus dem Zahne griechiſcher und römiſcher Sclaverey mit ihrem eigenen Munde gezogen; wer jenen Zahn ſelber mit der Wurzel aus der germaniſchen Welt geriſſen; wenn nicht die lehrende Kirche, die als Muſterbild in der Emancipation der untern Volksklaſſe der hörenden voranging?

Jene hat Europa in Weſten und Norden nicht bloß urbar gemacht, ſondern auch mit freyen Menſchen angeſiedelt. Dagegen aber hat die Reformation in der neuen Predigt vom allgemeinen Prieſterthume, den Deſpotismus (den ſie in der alten Kirche nicht bloß beſiegte, ſondern im allgemeinen Prieſterthume auf gleiche Weiſe unmöglich machte, wie kein Organismus in dem Gliede

erkranken kann, das ihm abgeſchnitten worden) in der Sphäre des ſtaatlichen Lebens in ganz neuer Form erzeugt; indem ſie in dieſelbe Hand, die bereits das Schwert im Nahmen Gottes zur Beſtrafung der Böſen führte, von nun an auch noch den Hirtenſtab legte, und dadurch das Helotenthum in die chriſtlichen Gemeinden einführte, die ihres Maulkorbes in der Beſprechung weltlicher Intereſſen noch weniger als in der Berathung der kirchlichen loswerden konnten.

Dies war der unmittelbare Erfolg von der neuen Predigt des allgemeinen Prieſterthums, die dem beſondern Prieſterthume der alten Kirche überall ein Ende machte, wo ſich jene Eingang verſchaffte. Daß aber jener Erfolg nicht nothwendig mit der neuen Idee der Reformation zuſammenhing, iſt eben ſo wahr, wie dies: daß das deſpotiſche Verhältniß der Kirche zum Staate (des Gottesreiches zu den Weltreichen) am Ausgange des Mittelalters nicht im Weſen des Katholicismus gegründet war; wie die Reformation dieſen Gedanken den weltlichen Machthabern zu beweiſen ſuchte, um ſie von der alten Kirche abzuziehen.

Aber nicht Zufall war es: daß der Caeſaropapis-

mus auf evangeliſchem Boden, ſeine Nachahmung auf katholiſchem — zunächſt in Frankreich — fand, wo das frühzeitig erblich gewordene und dadurch gekräftigte Königthum ſich in der kirchlichen Sphäre eben ſo wie in der ſtaatlichen ſo centraliſirte, daß Es dadurch die peripheriſchen Gewalten zur Reaction aufſtachelte, die nun aber leider! gleichfalls excentriſch ausfiel, weil ſich in ihren Vertretern bereits das moraliſche Gift der Unſittlichkeit ergoſſen hatte, das im Centrum des Staatsorganismus der Cult griechiſcher Ideale ſchon längſt erzeugt hatte. Allerdings fand zu gleicher Zeit in der Reaction der peripheriſchen Kräfte der Cult der politiſchen Ideale der antiquen Welt ebenfalls ſeine Reſtauration; jedoch ohne Einfluß von Seiten des chriſtlichen Ideales, das die Freyheit des Einzelnen ſo wenig als die der Nationen zu knechten erlaubte, ſondern ſie zu veredeln wußte in der gemeinſamen Verbindung aller unter der Idee des Gottesreiches, der allgemeinen chriſtlichen Kirche. Abſtracte, ſeparatiſtiſche Nationalität iſt ſeitdem ein Charakterzug der Zeit.

Du kannſt mir hier freylich mit der hiſtoriſchen Thatſache begegnen: daß die Kirche im Mittelalter ſchon

Eingriffe in die Selbſtſtändigkeit der Nationen nicht geſcheut habe. Und ich kann auch gegen dieſe Thatſache nur dann proteſtiren, wenn ſie als eine, im Princip der katholiſchen Kirche gegründete behauptet wird; da es bereits hiſtoriſch erwieſen iſt: daß die Unterſcheidung zwiſchen Sacerdotium und Imperium (Gottes- und Weltreich) urſprünglich von ihr ausgegangen iſt. Dieſe Unterſcheidung aber iſt die Bedingung zur Anerkennung der Selbſtſtändigkeit beyder Gewalten. Und jene iſt ſogar von der Prieſterſchaft in der Zeit feſtgehalten worden, wo bereits factiſch in dem Conflicte beyder Auctoritäten Übergriffe von beyden Seiten vorgefallen waren (wie im Inveſtiturſtreite zwiſchen Gregor und Heinrich); bis endlich die Vorherrſchaft des Prieſterthums ihre ſcheinbar wiſſenſchaftliche Rechtfertigung durchſetzte in der Idee vom unmittelbar göttlichen Urſprunge des Letzteren, welche Rechtfertigung aber ihre wiſſenſchaftliche Bekämpfung wieder in der Reformationszeit erlebte.

Daß dieſer aber jene Widerlegung unter der Hand zur radicalen, ja zur excentriſchen wurde, der Grund hievon war wieder kein zufälliger; denn dieſer lag in der Herrſchaft antiquer Speculation im Gebiete chriſt-

licher Theologie, die den Schlüssel zur Verständigung des Thatsächlichen im Christenthume in der Philosophie Platons oder Aristoteles fand. Wie diese aber vormals zur halben und ganzen Negation des Unterschiedes zwischen Gott und Welt und hiemit zum Pantheismus der alten Welt geführt; so begünstigte dieselbe innerhalb der kirchlichen Theologie zunächst die Identität des göttlichen und menschlichen Geistes; bis sie endlich in der Philosophie die Lehre von der Wesensidentität Gottes und der Welt zum Abschluß brachte.

Auf jenem pantheisirenden Grunde stand der Hauptgedanke der Reformation bey ihrem durch den päpstlichen Absolutismus motivirten Austritte aus der Kirche, mit seinem Inhalte vom allgemeinen Priesterthum, der in der späteren Revolution auf politischem Boden sich zum allgemeinen Königthume ausbildete, d. h. zu einer Peripherie, die kein Centrum sucht, weil Sie als solche Es selber seyn will, und das ist eben die abstracte Volkssouveränität, die erst in der Verbindung beyder Elemente zur Einheit ihre concrete (volle) Wahrheit gewinnt.

Und die Identitätslehre, die vormals eine mi-

Transſcendenz war, iſt jetzt eine mit ausſchließlicher Immanenz, die daher auch des allgemeinen Prieſterthums nicht mehr bedarf, da ſie bereits des Einen und Einzigen Hohenprieſters, in der Perſon Chriſti, los und ledig geworden iſt, d. h. deſſen Würde und Werth (Beſtimmung und ihre Erfüllung) im freyen Sühnopfer Seiner ſelbſt zum Heile der Welt — ſie im Diesſeits ſo wenig als im Jenſeits anerkannt; ſondern verwerfen muß, weil, wo Jeder in der Menſchenwelt von vorn herein ein Gottmenſch iſt, Keiner mehr jene Würde für ſich allein in Anſpruch nehmen darf.

Und das iſt die Zeit, in der Wir Beyde leben und denken, in welcher die Transſcendenz vor der Immanenz für Immer im Rückzuge begriffen zu ſeyn ſcheint; da ſelbſt die Maſſe der gebildeten Welt der letzteren huldigt, die aber nicht mehr wie ſonſt auf den Unterſchied zwiſchen Ihr und dem großen Haufen ſtolz iſt, ſondern auf die Aufhebung desſelben durch ihr weltbeherrſchendes Apoſtolat — die Propaganda.

Es iſt jene Zeit die der Gährung, deren Bleibendes du den allgemeinen Drang zu einer neuen Religion nennſt, die alle Räthſel einer Vergangenheit löſen werde.

Und fürwahr! dahin wird ſie auch Alle führen, mit Ausnahme Jener, für die es ſo wenig ein Räthſel, wie eine Antimonie gibt, als Subſtrat alles Räthſelhaften. Von ſolchen Räthſeln anerkannte ſelbſt der alte Criticismus viele in der Sphäre der Wiſſenſchaft; das Eine Räthſel aber im Leben der Geſammtheit unſers Geſchlechtes mußte er ignoriren, weil es für ihn überhaupt kein Wiſſen gab von Gott und göttlichen Dingen. Jenes Eine aber iſt das im Tode und im Leben zugleich ſich erhaltende Menſchengeſchlecht. Den Schlüſſel zur Löſung beſitzt die Kirche in ihrem Glauben an Adam und Chriſtus, als den zwey Stammvätern der Menſchheit; den Gebrauch desſelben aber lehrt die Wiſſenſchaft des Menſchen vom Menſchen, die Anthropologie in ihrer Vollendung. Wer nun das aufgeſchloſſene Räthſel, wohin unſere Zeit in Zweifel und Verzweifelung bewußt und unbewußt gedrängt wird, die neue Religion nennen will, der thue es. Sprach doch Chriſtus ſelber am Schluſſe ſeines Lebens von einem neuen Gebote der Liebe, obſchon dieſe in der moſaiſchen Geſetzgebung ſchon obenan ſtand. Spricht doch ſeine Kirche zu ihren Gläubigen von der Hoffnung auf

eine neue Erde unter einem neuen Himmel, als Verklärung der alten, auf der die Gerechtigkeit noch nicht, wie auf jener, zur Alleinherrſchaft gediehen iſt. — Auch Ich ſehe jenen gewaltigen Drang als verhängt zur Reinigung der bisherigen weltbewegenden Principien an. Es liegt in ihm das Purgatorium der dominirenden Begriffsphiloſophie, aus welchem aber nur der, in den Flammen der Liebe zur Wahrheit, Leidende erlöſt werden kann durch eine Auffahrt in den transſcendenten Himmel der Ideen. Aus der Hölle aber, dem kalten Brande abſoluter Egoität der freien Creatur, gibt es keine Erlöſung. (Ex inferno nulla redemptio.)

Daher — erblicke auch Ich, wie Du, über der alle Höhen erſteigenden großen Fluth den Friedensbogen ausgeſpannt mit der Verheißung: Daß in dieſer Weiſe die Welt nicht mehr werde heimgeſucht werden. Denn die Welt ruht auf dem Fundamente der Transſcendenz. Zeugniß für dieſe Wahrheit gibt jeder Geiſt, der ſeine Perſönlichkeit von der Individualität unterſcheidet, weil jene im Ichgedanken einen Gedanken denkt, den keine Pſyche, als individualiſirtes Naturprincip, in ihrer Gedankenbildung zu erreichen vermag, und darum auch fern

vom Gottesgedanken bleibt; eine Thatſache, welche ſogar die Spekulation gegen ihren Willen bezeugt von Kant bis auf Feuerbach herab, der Hegels Transſcendenz verwerfen mußte, weil in der Conſtruction des Authotheismus der menſchliche Geiſt gar keine Hand mehr im Spiele hatte; wie dies noch der Fall in dem Entwurfe des Monismus war.

In dem letztern nämlich ſtand wenigſtens der Geiſt im Dienſte der Natur und ihres Gedankens (des formalen Begriffes), über welches Gebiet er ſich erhob in der Transſcendenz des Abſoluten, inſofern dieſes aus dem Gegenſatze der Welt (aus dem ſubjectiven Geiſte und der objectiven Natur) ſich als die Wahrheit Beyder, als abſolutes Ich, zurücknimmt.

Auch im kantiſchen Kriticismus ſtand der Geiſt in demſelben Verhältniſſe zur Natur, und konnte deßhalb bey der Anerkennung ſeiner Freyheit und des kategoriſchen Imperativs im Gewiſſen — Poſtulate machen, die zu ſeiner Wiſſenlehre paßten wie die Fauſt auf das Auge. Denn nach dieſer hatte die theoretiſche Vernunft kein Wiſſen von Gott und göttlichen Dingen, weil in ihr keine einzige Categorie unter den vielen (für

die Regulirung der äußern Erſcheinungswelt) vorkam, unter die ſich Erſcheinungen des Überſinnlichen hätten ſubſumiren und ſo erkennen laſſen. Deſto mehr wußte ſich die chriſtliche Theologie mit jenen Poſtulaten der practiſchen Vernunft anzufangen: ſie erblickte nämlich in ihnen den ſubjectiven Beweis für die in der Offenbarung mitgetheilten objectiven Thatſachen.

Transſcendenz aber iſt deßhalb das Fundament des Univerſums, weil die Weltidee in der göttlichen Intelligenz das Sichwiſſen Gottes eben ſo überſteigt, wie die Gottesidee im Geiſte den Gedanken von Ihm und von der Natur überſteigt. Iſt nun dies eine anthropologiſche Wahrheit; ſo wird wohl der große Auguſtin als Theologe recht behalten, wenn Er ausruft: »Unruhig iſt das menſchliche Herz, bis es in Gott ausruht,« und verſtummen müſſen, die mit der modernen Poeſie klagen, »daß mit dem menſchlichen Herzen nichts anzufangen ſey hinieden, ſo lang Es noch mit einer Faſer am Himmel hängt.« Und wenn es je eine Traurigkeit gegeben, die zum Tode aber nicht zum Leben führt; ſo iſt es jene Klage unſerer blaſirten Schwerdtfeger des Weltſchmerzes, die in allen chriſtlichen Confeſſionen »den

Ernſt als falſches Princip erſpäht haben; weil jener alle Flügel beſchneidet, die der Menſchheit wachſen; denn er iſt der Sohn des Glaubens an Den, den die Pfaffen nicht bloß erfunden, ſondern ihn auch als einen Philiſter zwiſchen Gott und den Satan hineingeſchoben und der in dieſer Stellung unſere Seelen austrocknet.«

- So hätte auch Ich, wie Du reconſtruirt.

Du erblickſt überdies in dem Entwicklungsgange der Religions- und Weltgeſchichte eine wunderbare Conſequenz, und wer könnte dir dies verargen? Allein die Conſequenz iſt doch nur der Schlepptrager der Wahrheit in Wirklichkeit; dieſe hohe Göttin aber in der Gallarobe läßt ſich die Schleppe ihres eigenen Gewandes von ihrem Pagen nur dann momentan nachtragen, wenn dieſer in Sie unſterblich verliebt iſt.

Bedingung aber hiezu von Seite des Einzelnen im Geſchlechte iſt: daß der Menſch ſich ſelbſt erfaſſe in ſeinem Weſen und ſeiner Würde; daß mithin zwiſchen dieſer und der Erkenntniß alle Differenz gehoben ſey. In dieſer Aufgehobenheit aber liegt zugleich die Erkenntniß von der weſentlichen Differenz zwiſchen Geiſt und Natur, wie zwiſchen Gott und Welt, die allein aufgeho-

den und überwunden wird durch die Vereinigung des göttlichen Geiſtes mit dem creatürlichen Geiſte, der in der Vereinigung mit einem pſychiſchen Individuum den Menſchen als Schlußſtein des Ganzen conſtituirt.

Jene Vereinigung aber beginnt *hier* ſchon, und vollendet ſich in einem *Jenſeits*, das aber die diesſeitige Zeiträumlichkeit einſchließt, d. h. die neue Erde unter einem neuen Himmel, von dem aus Gott Alles in Allem ſeyn wird, ohne als Solcher Alles zu ſeyn.

Was hat nun die *Religion der Humanität* dagegen einzuwenden? Und was werde ich von dem bekannten Motto Cyriak's unter den *Schlußartikel* ſetzen können?

Dieſer zerfällt in zwei Abſchnitte, wovon der erſte den Titel führt:

Der Menſch und ſein wahres Weſen.

An dir, Freund! iſt ein Prediger verdorben, inſofern als es zu den Vorzügen der ſogenannten Diener des Wortes gehört: Gewiſſe Wahrheiten des Evangeliums nicht oft genug von der Kanzel wiederholen zu können; verſteht ſich, wenn ſie ſonſt eine gute Auswahl unter jenen zu treffen wiſſen. Dieſen Tact kann ich dir diesmal nicht abſprechen. Denn ſoll eine alte Religion, wie eine falſche Münze außer Cours geſetzt wer-

den, die überdies von der deutſchen, wenn auch hegelſchen, Philoſophie als die abſolute Religion bezeichnet worden; ſo wird die Mitwelt vor lauter Verblüffung ſich nicht zu rathen, nicht zu helfen wiſſen.

Jener Vernarrung muß daher vorgebeugt werden und dies geſchieht von deiner Seite in der Betheuerung: daß die Bewegung der Menſchheit zur wahren, d. h. zur humanen Religion immer dageweſen vor wie in der chriſtlichen Zeitrechnung, — daß die wahre Religion deßhalb die allgegenwärtige zu nennen ſey (*).

Dieſe iſt aber die wahre nur, weil ſie den wahren Menſchen, den Gottmenſchen als Inbegriff aller Ideale zum Inhalte, zum Gegenſtande ihrer Verehrung hat.

Und ſo erklärt ſich mir nicht bloß die Wiederho-

(*) Die allgegenwärtige vor Chriſto iſt ſie, weil ſie iſt (S. 65)

des Judenthums
» Griechenthums
» Römerthums

} Wahrheit als {

Einheit der Idee,
Ideal des Lebens,
Conſtitution der

freyen Menſchheit, jedoch mit dem Beyſatze: daß jene Einheit und jenes Ideal von jenen Religionen wohl angeſtrebt, aber erſt erreicht wurde im Chriſtenthume, deſſen Ideal der Gottmenſch war.

lung als Complex des bisher Verhandelten; sondern auch die Ergänzung des Inhalts im vorigen Abschnitte, als Nachtrag zur Geschichtsconstruction. Denn — wenn diese zuvor zeigte: Wie alle Religionen mit Einschluß des Christenthums, die menschliche Gesellschaft constituirt haben; so zeigt der Nachtrag: Wie sich das Christenthum von dieser Herrschaft über das sociale Leben wieder ausgeschlossen habe.

Und ich bin nicht unzufrieden mit diesem hinkenden Bothen, den du der Religion Christi nachschickst, weil auch ich demselben einen zum Begleiter mit auf den Weg geben will, der sich zu ihm nicht verhalten wird, wie der Blinde zum Lahmen in der gellertschen Fabel; denn er trägt Fragen in der Tasche, deren Beantwortung seinen Begleiter in Verlegenheit setzen werden. — Vor allem diese: Wodurch hat sich denn das Christenthum auf seinem Gange über der Erde so tief — bis zum gänzlichen Falliment verschuldet? Deine nächste Antwort ist: Christenthum ist Zwiespalt zwischen seiner religiösen Idee und der Wirklichkeit derselben (d. h. zwischen Cultus [religiöse Praxis] und Weltgeschichte). Wie so? Sein Cultus strebt nach Verwirklichung eines

phantaſtiſchen Ideals; jener abſtrahirt nämlich von der Welt einerſeits, in der er doch anderſeits die chriſtliche Idee (den Gottmenſchen) als Gottesreich verwirklichen ſoll. Denn der Trieb des Menſchen: die Freyheit in allen Formen (der Erkenntniß — der ſchönen Darſtellung — und der ethiſchen Praxis) zu erreichen iſt ja die chriſtliche Religion.

Jener Zwieſpalt brachte ferner »eine allgemeine Weltverwirrung hervor, indem er ſich ſteigerte bis zur Verfluchung der Vernunft im Menſchen, in dem ſie einen elenden Madenſack erblickte.«

In dieſer Steigerung wären allerdings zwey Formen nicht erreicht, die der wahren Erkenntniß und der ſchönen Darſtellung, wie denn der elende Madenſack nothwendig an den Knochenmann mit der Senſe und der Sanduhr erinnert, der überdies noch ächt-chriſtlich Freund Hain genannt wurde. Allein es darf doch dabey nicht vergeſſen werden: daß jene unſchöne Darſtellung im Bild und Worte — doch nur dem Menſchen in ſeiner Verweſung nach dem Tode zum Gegenſtande hatte, die in ihrer horrenden Wahrheit von dem Genius mit

der ausgelöſchten Lebensfackel bey den Griechen doch nur ſchlecht und lügenhaft verſteckt wurde.

Doch die Hauptſache bleibt hier die Form der Erkenntniß. Wie kannſt du aber der mittelalterlichen Kirche den Vorwurf machen: daß ſie die Vernunft im Menſchen verflucht habe? Wie konnte ſie die Vernunft verfluchen und davon die Willensfreyheit ausnehmen? Wird nicht zur Stunde der Katholicismus der Ketzerey eines Pelagius beſchuldigt, weil er im Heilsgeſchäfte des Einzelnen, der Freythätigkeit des creatürlichen Geiſtes ihren Antheil neben und mit der göttlichen Gnade zukommen, während der Proteſtantismus die Gnade alles im Menſchen wirken läßt? Und während Luther der menſchlichen Vernunft in Glaubensſachen nicht einmal das negative Kriterium ließ; hat die alte Schule ihr doch dieſes unangetaſtet ſtehen laſſen; wenn ſie auch überſehen: daß das poſitive Kriterium nothwendig die Kehrſeite des negativen ſey und daher unzertrennlich mit dieſem gegeben ſeyn müſſe.

Und wenn der deutſche Reformator ſelbſt im Gebiethe der göttlichen Offenbarung zwiſchen einer gewöhnlichen und außerordentlichen unterſchied, und nur in die-

ſer die reine Wahrheit, in jener aber bloß eine noch durch pädagogiſche Zwecke der Vorſehung verhüllte Wahrheit zu finden meinte; ſo hätte er darin gerade alle Aufforderung gehabt: das negative der alten Kirche durch das poſitive Kriterium der neuen zu ergänzen.

Denn zu jener Unterſcheidung trieb ihn keineswegs der Buchſtabe der heiligen Schrift, wohl aber ſeine ſpeculative Anſicht von der Freyheit des menſchlichen Willens, die er im gefallenen Menſchen gänzlich vermißte, weil er jene Freyheit nur dem menſchlichen Geiſte zufolge ſeiner Weſenseinerleyheit mit dem göttlichen Geiſte zuerkannte, jenen aber in Folge der Urſünde, als einen vom Adam und ſeiner ganzen Descendenz gewichenen ſich vorſtellte, ſo daß er dem bloß animaliſchen Menſchen ſo wenig wie dem Thier neben ihm, die Freyheit vindiciren konnte.

Dieſer Halbpantheismus hatte freylich ſeine Wurzel, wie bereits erwähnt, in der falſchen Myſtik der mittelalterlichen Kirche; die Kirche aber iſt von der Schule in ihr wohl zu unterſcheiden, wenn auch nicht zu trennen von der lehrenden Kirche, über deren Glaubensobjecte jene das Verſtändniß theils erſt ſucht, theils das be-

reits begonnene über die Thatſachen der hiſtoriſchen Offenbarung weiter zu führen, die Aufforderung in der fortgeſchrittenen Wiſſenſchaft beſitzt. Einen ſolchen Fortſchritt fand im Mittelalter die chriſtliche Theologie (wie bereits bemerkt) in der Herrſchaft der antiquen Begriffsſpeculation nach platoniſcher und ariſtoteliſcher Bearbeitung, und wähnte in ihr den Schlüſſel zum Verſtändniſſe der Offenbarung zu beſitzen.

Das Verſtändniß nun, was jene leiſtete, führte endlich zum Bunde der Myſtik mit dem traditionellen Verſtändniſſe, das die lehrende Kirche zu vertreten hatte; du aber meinſt: »daß der Gegenſatz zwiſchen dem himmliſchen Weſen (in der geoffenbarten Religion) und dem menſchlichen Weſen (in der Vernunftreligion)« jenen Riß verurſacht habe. Dieſer zweite Bruch (den du einen zwiſchen Aufklärung und Chriſtenthum nennſt) fällt aber erſt nach der Reformation, und iſt zunächſt als Reaction des freyen und vernünftigen Geiſtes gegen die Unfreyheit und Unvernunft der evangeliſchen Orthodoxie anzuſehen (womit dieſe dem Menſchengeiſte ein Angebinde am Tage ſeiner Emancipation zugedacht hatte). In entfernter Beziehung bezog ſich jene Reaction aller-

dings auch auf die katholiſche Orthodoxie; aber in ganz anderer Weiſe, die nicht die Auffaſſung von Seite des ſubjectiven Geiſtes, ſondern die Objecte Jener ſelber betraf, die von Vornherein als Thatſachen geläugnet wurden und deßhalb auch gar nicht begriffen zu werden brauchten.

Der Grund aber von dieſer Negation lag in der Entwicklung des pantheiſtiſchen Elementes auf proteſtantiſchem Boden. Die alte Beſtimmung nämlich des Verhältniſſes zwiſchen Gott und dem Geiſte im Menſchen, ward geradezu auf den Kopf geſtellt. Der jenſeitige Gott, als allmächtige Gnade, welcher weder der freye göttliche Geiſt, noch weniger der thieriſche Wille des Menſchen widerſtand, konnte nur ſo lange feſtgehalten werden, als Er nicht bloß als abſolutes Princip, ſondern als Perſönlichkeit (als vollendetes Princip) aufgeſtellt wurde, zu welcher ſich dann die einzelnen Geiſter nur als theilweiſe Offenbarungen (als Radien des Centrums) verhielten. Wurde nun aber jene Vollendung nicht mehr in dem jenſeitigen Gott, ſondern in die diesſeitigen Strahlenbrechung der Geiſterſonne, d. h. in die Geiſter der Menſchenwelt verlegt (und zwar in Folge eines

Weltprozeſſes, in welcher Gott zu ſeiner Selbſtvollendung ſich einlaſſend gedacht wurde); ſo hatte auch die Anſicht von der widerſtandloſen Allmacht der göttlichen Gnade ihr Ende gefunden. Der Freyheit des göttlichen Geiſtes in ſeiner menſchlichen Perſönlichkeit, mußte jetzt nicht bloß ihr Antheil im Heilsgeſchäfte; ſondern dieſes ihr ausſchließlich zuerkannt werden.

Daraus erklärt ſich auch: wie ſowohl der Rationalismus (Aufklärung) als der Supranaturalismus im Proteſtantismus gemeinſchaftliche Sache gegen die katholiſche Kirche machen konnten; wenn dieſe jenen Weltprozeß ſammt ſeinem Zwecke (unter Vorausſetzung der Schöpfungslehre im Sinne der Schrift) negirte, und unter dem Schutze derſelben ſowohl eine weſentliche Verſchiedenheit zwiſchen Gott und dem creatürlichen Geiſte, als wegen dieſer eine Ur-Sünde in der Menſchenwelt ſammt ihren Folgen als Verhängniß vertheidigte, das einer Tilgung durch einen Gottmenſchen bedurfte. Dieſe hiſtoriſchen Objecte aber — Adam und Chriſtus — mußte die von Englands auf Frankreichs Boden verpflanzte Aufklärung um ſo mehr verwerfen; da ſie hier ihren naturaliſtiſchen Character, im renomirten Syſteme de la na-

ture, vollſtändig ausgeprägt hatte, und welcher ſich vor dem Halbpantheismus des orthodoxen Proteſtantismus nur durch die umgekehrte Richtung unterſchied. Sind nämlich hier die freyen Geiſter nur depotenzirte Emanationen des abſoluten und perſönlichen Princips; ſo ſind ſie dort potenzirte Emanationen des abſoluten und unperſönlichen Princips.

Der Naturalismus Englands und Frankreichs führte übrigens dieſelbe Sprache, wie die deutſche Philoſophie in der Gegenwart, wenn dieſe durch deinen Mund verkündet:

»Das Abſolute in Wahrheit — iſt der Menſch (in ſeinem Können)

Das Abſolute in der Äußerlichkeit — iſt das Univerſum (in ſeinem Müſſen) und der abſtracte Ausdruck für Beydes iſt: das ſich geſetzlich producirende Univerſum.« Der Unterſchied liegt nur in der größeren Conſequenz des verſtorbenen Naturalismus, der ſich nie unterſtanden hätte: zwiſchen Natur und Menſchenwelt als Manifeſtationen Eines Princips ein Verhältniß wie zwiſchen Müſſen und Können anzuſetzen, und in Folge deſſen, jedem der beyden Coefficienten des unendlichen Univerſums, die Autonomie (Selbſtgeſetzge-

bung) zu vindiciren; als ob der Menſch als Product des ſich ſelbſt producirenden Univerſums, nicht eben ſo gut wie ein Schleyermacher von einem Abhängigkeitsgefühle den Mund vollnehmen könnte, das dir aber unendlich verhaßt ſeyn muß.

Nach dieſer Beleuchtung des erſten Vorwurfes, wenn ich mich nun frage: Was iſt Wahres an deiner Behauptung, die das ſicherſte Zeichen: »daß die Menſchenverachtung (wie ſie ſich in den Inſtitutionen des Mittelalters ausgeprägt) dem transſcendenten Chriſtenthume angehöre« in der Erfahrung erblickt: »daß Vernunftreligion und Menſchenrechte eine durchgreifende Revolution« nämlich in der deutſchen Reformation und in der franzöſiſchen Revolution erzeugt haben; ſo hat die Antwort darauf wahrlich auf der Breite eines Daumnagels Platz genug.

Gegen das transſcendente Chriſtenthum im Katholicismus iſt die Reformation allerdings aufgeſtanden in der Negation des weſentlichen Unterſchiedes zwiſchen Gott und dem menſchlichen Geiſte, der nur aus der Creation, nicht aber aus der Emanation begriffen wird. In jener Transſcendenz aber liegt noch keine Menſchenverachtung,

da ſie vielmehr die Bedingung iſt zur Anerkennung der Willensfreyheit im Menſchengeiſte, deren Negation keineswegs dadurch gut gemacht werden kann: daß an die Stelle der Freyheit die Allmacht des göttlichen Willens geſetzt wird. — Du haſt alſo in der Reformation den erſten, wie in der Aufklärung den zweiten Verſuch zur Freyheitsläugnung anzuerkennen, welche endlich im Pantheismus der Immanenz ihren Sättigungspunct erreicht hat.

Was nun ferner die mittelalterlichen Inſtitutionen als Ausdrucksweiſen der Menſchenverachtung betrifft; ſo finde ich von dir nicht eine einzige nahmhaft gemacht, als wären jene eine ganz notoriſche Sache. Vielleicht zählſt du unter jene Inſtitute auf kirchlichem Boden das weltentſagende Mönchsthum und die Inquiſition, und auf ſtaatlichem Boden den Feudalismus ſammt ſeiner Leibeigenſchaft. Dieſen wird Niemand darüber entſchuldigen: daß er die urſprüngliche Form ſocialer Freyheit, das Allodialſyſtem vom europäiſchen Boden verdrängte, und in dieſer Alleinherrſchaft einen Kampf auf Leben und Tod mit der Kirchen- und Staatsgewalt,

dort im berüchtigten Investiturstreite, hier in Separationstendenzen des Vasallenthums, beginnen konnte.

Allein wer wird deßhalb behaupten: daß dieser Mißbrauch im Principe des Feudalismus liege, und deßhalb keine Form socialer Freyheit seyn könne. Viele dagegen haben sogar in ihm ein rein christliches Institut erblickt, insofern Er die große Wahrheit: »daß der einzelne nur vorübergehender Nutznießer des Grund und Bodens, dessen Eigenthümer Gott allein sey« im großartigen Style ausdrückte.

Doch — worin haben die Ultraverehrer des Mittelalters nicht einen Reflex christlicher Wahrheiten gefunden, die Ketzergerichte der Inquisition mit ihrem Rechte über Leben und Tod der Schuldigen nicht ausgenommen. Auch diese wurden als Majestätsverbrecher im höhern Style, weil an einer Majestät höherer Ordnung sich vergreifend, behandelt. Man vergaß dabey sowohl die Praxis der Kirche in den drei ersten Jahrhunderten, als das Wort ihres Stifters an die geschäftigen Diener des Herrn in der Parabel vom Unkraute unter dem Waitzen. Jene wurde verdrängt von den römischen Caesaren, indem Sie die heidnischen Gesetze zum Schutze der poly-

theiſtiſchen Staatskirche, nun auch für das Chriſtenthum zur Anwendung brachten, nach ſeiner Erhebung zur Staatsreligion ſeit Conſtantin dem Großen. Allein, worauf die alte Kirche vergeſſen, darauf hätte die neue Kirche der Reformation nicht vergeſſen ſollen in ihrem Streben zur Wiederherſtellung der urſprünglichen Kirche.

Und ſiehe da! jene verfuhr ſelbſt in ihren Stiftern gegen Andersdenkende ſo deſpotiſch, wie irgend ein Kaiſer und Papſt. Und doch waren Jene urſprünglich für das Recht des menſchlichen Geiſtes zur freyen Forſchung in der Schrift aufgetreten; ein Recht, welches ſich auf die Auctorität des freyen Geiſtes vermög urſprünglicher Schöpfung ſtützt und ihm von keiner Auctorität ſtreitig gemacht werden kann; auch von jener nicht, die im Beſitze der Kraft und Macht iſt: über Wahrheit und Unwahrheit der Reſultate freyer Forſchung zu entſcheiden.

Scheint es doch überhaupt: als ob das triviale Sprichwort: »Gut Ding will Weile haben« nicht von der ſogenannten Weisheit auf der Gaſſe, ſondern von der Philoſophie der Geſchichte erfunden worden wäre; und daß ſelbſt geoffenbarte Wahrheiten in ihrer Würde

nur dann erſt erkannt würden, wenn ſie ihre Wiedergeburt im Innern des Geiſtes erlebt haben.

Und hiervon ſcheint auch das Princip der zweiten Revolution (auf franzöſiſchem Boden) keine Ausnahme zu machen. Jenes iſt nach deiner Bezeichnung — der Menſch und ſeine Rechte (S. 70) (verſteht ſich, auf dem ſocialen Boden des Staats). Welche Aufforderung hatte nun das freye Frankreich gegen die katholiſche Kirche in ihm aufzuſtehen, die doch vor kurzem unter Ludwig XIV. ihre Rechte, als Rechte der gallicaniſchen Kirche, unter lautem Beyfalle der ganzen Nation, Roms Herrſchaft gegenüber geltend gemacht hatte?

Die Geſchichte antwortet darauf: daß die Revolution eine directe gegen den Abſolutismus der königlichen Gewalt, und eine indirecte gegen die franzöſiſche Kirche war, weil dieſe das göttliche Recht der Könige auf eine Weiſe in Schutz nahm, wie dieſe ſeit der Reformation vom Lutherthume aus, ſich über die theologiſche Welt verbreitet hatte, und unſtreitig unvollkommner war, als die Anſicht des Mittelalters über das Verhältniß der Nation zu ihrem Staatsoberhaupte. Dieſe wurde daher zwar abermal von der Revolution aufgegriffen; aber auch

ſtatt ſie zu veredeln, bloß auf die Spitze getrieben. Auf dieſem Wege aber konnte die Revolution die Wahrheit des ſocialen Lebens im Staate ſo wenig erobern, als die Reformation die Wahrheit desſelben in der Kirche erobert hatte und jetzt noch erobern will, da es gerade der evangeliſche Pietismus iſt, der ſich am meiſten ereifert gegen die Vertheidiger der Autonomie und der Creatürlichkeit des menſchlichen Geiſtes.

Die Geſchichte lehrt uns alſo abermal: daß die Reaction gegen den Abſolutismus des Königthums (in Folge einſeitiger Handhabung ſeines Rechtstitels »von Gottesgnaden« da auch die Völker durch dieſe leben und weben) ſich ſo wenig begnügte: Jenen Abſolutismus in ſeine Gränzen zurückzuweiſen; wie die frühere Reaction gegen den Abſolutismus des Pabſtthums in ihrer Leidenſchaftlichkeit, die Selbſtbeſchränkung als Bedingung eines dauerhaften Erfolges, überſehen hatte. Dort wie Hier wurde die Auctorität ſelber, nicht bloß ihr Mißbrauch, verworfen und zugleich mit ihr Alles, was zur Vertheidigung derſelben in jeder Weiſe mit geweihten und ungeweihten Waffen herbeygeeilt war, zu Boden geworfen.

Wer nun dieſe Lection der Geſchichte beſtreiten

wollte, an den würde dieſe auch die Forderung ſtellen, nachzuweiſen: Wie die Inſtitutionen der Neuzeit ſeit den zwey beſprochenen Reactionen gegen das Mittelalter, das Gepräge der Humanität in der Vertretung der Menſchenwürde an der Stirn tragen.

Darüber aber haſt du geſchwiegen, und ich brauche deßhalb nicht zu reden. Dazu kommt noch: daß, wenn ich nicht ſchwiege, du doch mich fragend erwiedern könnteſt: Habe ich geläugnet, weil ich davon nicht geſprochen? Und doch drängt es mich, ohne das Warum zu wiſſen, zur Ergänzung deſſen, was eigentlich deine Sache geweſen wäre.

Es iſt keine ſeltene Bemerkung: daß nach der in der Reformation aufgelöſten Einheit und Einigkeit der chriſtlichen Menſchheit auf europäiſchem Boden, auf der einen Seite ein Zerfall wie unter den Nationen, ſo unter den Ständen des einzelnen Volkes eingetreten ſey, und wie jener die gegenſeitige Eiferſucht im großen oder völkerrechtlichen, ſo dieſer dieſelbe Eiferſucht im kleinen oder ſtaatsrechtlichen Verkehre herbeigeführt, und dort den Monopolismus, hier den Privilegismus begünſtigt habe. Auf der andern Seite hat zugleich eine überwie-

gende Tendenz zur Natur und ihrer Bewältigung sich geltend gemacht, und mit ihr ein Vorwalten der zeitlichen über die ewigen Interessen, wovon man jenes mit dem Worte des practischen Materialismus, dieses mit dem des Industrialismus bezeichnet.

Frankreich und England sind in beyden Richtungen das Vorbild für ganz Europa geworden.

Jenes brachte uns nämlich das neue mercantilische Evangelium: daß der Mammon des geprägten Geldes der Nerv des Staates sey; dieses verkündigte der Welt als industriellen Messias die freye Concurrenz. Mit beyden beginnt nun der Absolutismus des Reichthums, der nie den Menschen als Selbstzweck ansieht; sondern ihn als Mittel zum Zwecke der Selbstsucht selbst dann noch herabsetzt, wenn er im Spiegel der Wissenschaft Sich contrefait und Sich selbst richtet. Das beweist die neue Wissenschaft der Staatsöconomie, in der man kein sittliches Maaß suchen darf. Ihre Wage und Gewicht ist Gewerbe und Handel, da Sie nach dem Capital- und Marktpreise zunächst den Arbeiter, dann aber auch den Priester wie den Krieger, den Altar wie den Thron wägt. So steht denn in der Neuzeit ein industrieller

Lehnsſtaat mit und unter ſeiner Geldariſtocratie da, der drückender auf der Menſchheit laſtet, als der im Mittelalter, wo der Beſitz von Grund und Boden ſeinen Werth von der Anzahl der ihn bearbeitenden Hände erhielt, und deßhalb auch im phyſiocratiſchen Syſteme und in der Maxime der Population ſeine Vertretung fand.

Auf welchem Wege wird nun die Verſittlichung oder die Humaniſirung der Induſtrie und des Handels zu ſuchen ſeyn?

Sollen etwa die Zuſtände Beyder ſo bleiben, wie ſie vor uns in der Gegenwart daſtehen — oder — da jene bereits abermal eine Reaction des Pauperismus ins Leben gerufen, die unter dem Namen Communismus die Welt der Beſitzenden erſchreckt — ſoll ſie auf dem einmal eingeſchlagenen Wege weiterſchreiten, oder ſoll ihr begegnet werden — und Womit?

Ob du eine Antwort auf dieſe impetuoſen Fragen haſt, wird ſich im Abſchluſſe deiner Arbeit zeigen, bey dem ich nun ſtehe. Ich aber weiß nun ſchon: Warum ich nachgetragen, was du unterlaſſen, denn ich kann jetzt mit Cyriak ſagen:

»Recht iſt's aber doch nicht!«

Um jedoch allem Mißverſtändniſſe dieſer Worte von deiner Seite vorzubeugen, will ich ihnen eine Schelle anhängen in der Bemerkung: daß ich weit entfernt bin, die Richtung der Menſchheit, die ſie ſeit der erſten europäiſchen Reaction auf deutſchem Boden, zur allſeitigen Bewältigung der Natur in ihren drey Reichen, eingeſchlagen, als ſolche zu verurtheilen. Der Menſch beſitzt dazu ein göttliches Recht, als Ebenbild des jenſeitigen Gottes, und als urſprünglicher Herr der diesſeitigen geſchöpflichen Welt, und er wurde zur Verwirklichung desſelben von der Vergangenheit, in ihrer einſeitigen Richtung zum Uebernatürlichen im Jenſeits und Diesſeits, *in*directe aufgefordert, da das Mittelalter nur die Naturwiſſenſchaft der antiquen Welt kannte.

Allein ich darf auch nicht vergeſſen: daß die ſittliche Maxime: »das eine zu thun, ohne das andere zu unterlaſſen« auch eine für die Führer unſers Geſchlechtes iſt; und daß deßhalb dieſe zweite Richtung in ihrer Einſeitigkeit *mehr* Tadel verdient als ihre Vorgängerin; da dieſe an jener *nicht* eben ſo ihre Vorausſetzung, wie jene an dieſer, hatte.

Wenn jedoch über beyde Richtungen gleiche Klage er-

hoben werden ſoll; ſo fällt dieſe auf Etwas, was man ein Verhängniß, ein Geſetz nennen könnte: durch Ausbildung der Gegenſätze bis zur Extremität erſt zum Beſitze der Wahrheit und ihrer Beſeligung in der Mitte beyder vorzudringen. In dieſem Verhängniſſe läge auch vielleicht der Schlüſſel zu der traurigen Wahrheit: Daß die Geſchichte immerdar tauben Ohren predigt. Derley Ohren aber geziemen den Weiſen unſers Geſchlechtes nicht, ſie mögen nun die Führer desſelben zugleich ſeyn oder nicht.

Und wenn der Stifter des Gottesreiches ſeiner Zeit vor ſolchen Führern warnte in den Worten: Wenn ein Blinder den andern führt, ſo fallen Beyde in eine Grube; ſo ſetzte er auch hinzu: Suchet zuerſt das Reich Gottes und ſeine Gerechtigkeit; das Andere wird euch zugegeben werden. Einen Commentar zu dieſer ſittlichen Maxime für Reformatoren finde ich in deiner Bemerkung über den Zwieſpalt im Chriſtenthume zwiſchen dem chriſtlichen Culte und der Weltgeſchichte. Jener iſt (nach dir) nur Einmal zur Einheit aufgehoben worden in dem Zeitalter der Kreuzzüge, »in welchem nämlich der phantaſtiſche Zweck des Chriſtenthums (d. h. das Gottesreich, in dem der jenſeitige Chriſtus herrſcht), wie ſolcher damals in

dem Kopfe eines Papſtes und eines Mönches lebte, von der Weltgeſchichte zu ihrem Zwecke gemacht wurde. Allein, trotz jener Einheit hat das Gottesreich doch nicht ſich ſelber, ſondern abermal nur ein weltliches Ziel erreicht.«

Was verſtehſt du aber unter dieſem? Iſt's etwa das Königreich Jeruſalem, oder das lateiniſche Kaiſerthum zu Conſtantinopel, oder vielleicht gar der weltliche Beſitz des Papſtes?

Es hat weder an Dichtern noch an Philoſophen in Deutſchland gefehlt, die das Hauptmotiv zu den Kreuzzügen in der Herrſchſucht des Papſtes erblickten. In gleicher Weiſe haben Viele im katholiſchen Deutſchland das Hauptmotiv zur Reformation in der Habſucht der Fürſten und in der Weiberſucht der Pfaffen gefunden, die beyde den ärgerlichen Ablaßſtreit als Mittel zum Zwecke ausbeuteten. Aber beyderley Geſchichtsforſcher gehören zu den blinden Führern des blinden Haufens, weil ſie Nebenſachen zur Hauptſache ſtempeln, weil ſie überſehen: Daß der ſittliche Verfall einer Zeit und eines Volkes, der den Luftzug der Reaction gewöhnlich in den Sturmwind verwandelt, ſtets auf die Rechnung jener

Parthey zu ſchreiben iſt, deren Abſolutismus in der Kirche wie im Staate, jene Reaction urſprünglich ins Leben rief.

Und wenn dieſe Hiſtoriker auch nicht zu jenen gehören, deren Augen den Urwald vor Bäumen nicht ſehen, ſo haben ſie doch kein Ohr für die Stimme des Geiſtes, der aus dem heiligen Dunkel zu dem ſtillen Wanderer ſpricht: Der Menſch denkt, Gott lenkt! Der Lenker aber iſt kein gedankenloſer, wenn er auch nicht dasſelbe mit den Menſchen denkt. Darum ließ er auch das Wort an ſein Volk durch den Mund der Propheten ergehen: Eure Gedanken ſind nicht meine Gedanken, und ſo hoch der Himmel über der Erde, ſo weit weg liegen meine Gedanken von euren Gedanken. Dieſe Wahrheit mochte Luther, der Reformator, geahnet haben, als er klagte: »Ich habe meinem lieben Herr-Gott manch feine Artikel vorgeſetzt; aber der gute Mann hat mich dafür im Hintern ſchauen laſſen; und mein Treiben iſt zu Nichte worden.« Solche Gedanken des Herrn, die weder Doctor Luther der Auguſtinermönch, noch der Einſiedler Peter von Amiens erriethen und nachdachten, ſollte die Philoſophie der Geſchichte uns mittheilen, oder, wenn

ſie ihr zu transſcendent ſind, lieber ſchweigen. Sie wird zu dieſem Zwecke wohl daran thun, wenn ſie, um den göttlichen Gedanken in der Zeit der Kreuzzüge zu finden, ihr Entzifferungsgeſchäft ſchon bey der Völkerwanderung verſucht, in welcher ein friſches Erdreich über die alte Welt hin ausgeſchüttet wurde für den neuen Saamen des Himmelreichs, der in den Kreuzesrittern ſeine Blüthe trieb, als Sie das Gottesreich gegen das Weltreich des Islams ſiegreich vertheidigten. Der große Säemann jenes Saamens macht nun zwar zugleich Meldung von dem Unkraute unter dem Waizen; aber er ſetzt auch hinzu: daß der Saame zu dieſem nicht von ihm ausgeſtreut worden, ſondern von Jemandem, den er als inimicus homo bezeichnet, der jenes Geſchäft begann zur Zeit, als die Leute ſchliefen. Aber wer könnte mit jenem Worte gemeint ſeyn, wenn es nicht der eine Menſch wäre im Zwieſpalte mit ſeinem wahren Weſen, wie du ſagſt — d. h. »im Zwieſpalte zwiſchen dem Geiſte in ſeinem Können und der Natur in ihrem Müſſen.« Dieſer Zwieſpalt aber im diesſeitigen Menſchen iſt auch ein diesſeitiger ſeinem Urſprunge nach. Er iſt nicht von Jenſeits her in Ihn hereingeworfen wor-

den; aber er wäre auch in Ihn nicht eingetreten, wenn der Menſch in der verhängnißvollen Stunde ſeiner freyen Selbſtentſcheidung (in der er von Gott nicht in die Welt geſetzt ſeyn konnte) nicht mit ſeinem jenſeitigen Schöpfer gebrochen hätte, wovon jener Zwieſpalt nun der nothwendige Reflex iſt. Dem inimicus homo aber ſteht der amicus homo zur Seite, der Menſchenſohn, der uns in Allem gleich geworden, mit Ausnahme der Sünde; in Ihm war kein Zwieſpalt, denn er war geſetzt, um allen Zwieſpalt zu tilgen; drum konnte Er allein ſagen: »Wenn euch der Sohn frey macht, ſo ſeyd ihr wahrhaft frey.« Was hältſt du von dieſer Zuſage? Antwort gibt vielleicht die 2te Abtheilung des Schlußartikels:

Näheres über dieſe Religion und ihre Ausübung.

Ich leſe daſelbſt (S. 82): »Das Chriſtenthum machte aus der Römertugend (der des freyen Bürgers) den univerſellen Gedanken vom Menſchen, der erlöſt oder befreyt ſey.«

Jene Worte des Heilandes hätten demnach den Sinn: wenn ihr in einem höheren als dem römiſchen

Sinne frey werdet, so seyd ihr wahrhaft frey. Auch hätte Christus damals hiemit eine große Wahrheit ausgesprochen, welche aber jetzt zu unserer Befreyung nicht mehr hinreichend wäre, aus schon früher angeführten Gründen. Christus wollte nämlich der alleinige Befreyer der Menschenwelt seyn, da doch die Gattung als solche und jeder in Ihr der Gottmensch ist. Dazu kommt noch die Transscendenz (die Unerreichbarkeit) Christi von jedem im Geschlechte. Doch dies ist Bekanntes. Neues aber finde ich S. 77: »Der Fehler des Christenthums ist die einmal vollbrachte Erlösung. Es fehlt ihm der Begriff des nothwendig erneuerten Strebens. Die Erlösung durch einen Mittler ist ohnehin unmöglich. Denn man kann Niemanden die Arbeit der Selbstbefreyung abnehmen. Es wäre auch keine Gunst; denn nichts ist größerer Genuß als diese Arbeit; wer auf sie verzichtet, ist ein Sclave. Das ewig neu entzündete Feuer der Selbstbefreiung (der Selbstproduction der Schönheit — Wahrheit und Freyheit), das ist der Begriff der Religion, ihre Uebung ist der Cultus als (ästhetische — philosophische und politische) Praxis, d. h. als Thätigkeit des Künstlers, des Philosophen und des Gemeinwesens. Der

Menſch iſt (in Ihr) der Quell und das Ziel dieſes (dreyfachen) Identificirungsprozeſſes. — Er iſt auch der Inbegriff aller Ideale.«

Dieſer neue Tadel aber trifft nur gewiſſe Confeſſionen des Chriſtenthums (die dich gewiß deßhalb als ihren ungerathenen Sohn anſehen werden), jene nämlich, welche im Heilsgeſchäfte des Menſchen die göttliche Gnade — Alles in Allem wirken laſſen mit Hintanſetzung der Willensfreyheit im Menſchen, welche jedoch von einigen wieder als eine gänzliche, von einigen nur als theilweiſe Unfähigkeit in der Heilsbewirkung betrachtet wird; ſo daß nach jener das ganze Menſchengeſchlecht in eine massa damnata und in eine praedestinata ad salutem zerfällt, nach dieſer aber die Praedeſtination zum ewigen Heile in Chriſto zwar auf das ganze Geſchlecht ausgedehnt wird, in dieſem aber nur der freye Glaube ohne Werke — an jenem Heile participirt.

Der Grund aber von dieſen verſchiedenen Anſichten über Mitwirkung menſchlicher Freyheit lag (in der Reformationszeit) zunächſt in dem Verſtändniſſe von der Perſon Chriſti und ihrer Betheiligung an der Reſtauration des Menſchengeſchlechtes; die Wurzel von Jenem

war doch nur die Anthropologie der mittelalterlichen Mystik unter dem Einflusse der antiquen Speculation.

Ihr gegenüber aber stand das Bekenntniß der alten Kirche, die in Christo als perfectus homo (neben dem perfectus Deus) die Freyheit seines menschlichen Willens stets festgehalten hatte. Nach Ihr konnte der Eine Mittler zwischen Gott und der Menschheit (der Mensch Christus Jesus nach St. Paulus) Niemanden die Arbeit der Selbstbefreyung ersparen. War dieser Menschensohn doch selber, wiewohl er ein opus operatum von Seite Gottes war, auf ein opus operantis angewiesen, das Er allein zu vollziehen hatte, wie Er dies in den Worten ausdrückte: »Meine Speise ist, daß ich den Willen dessen vollziehe, der mich gesandt hat.« Dieser Wille aber war ein Wille der Liebe, in der »Gott (nach Christi Worten) die Welt also geliebt, daß er seinen Eingebornen dahingegeben; auf daß alle die an Ihn glauben, nicht verloren gingen, sondern das ewige Leben hätten.« In diesen Glauben aber an Ihn setzte Er nicht ausschließlich die Selbstbefreyung des Einzelnen; denn Er macht auch die Forderung an Jeden: »Wer nach mir kommen will, der verläugne sich selbst,

nehme ſein Kreuz auf ſich und folge mir nach.« Dieſe Selbſtbefreyung war demnach nicht ſowohl eine Selbſtproduction, ſondern vielmehr eine Production secundum Exemplar, als welches Er ſich ſelber, als opus operatum und operantis, aufſtellte in den Worten: »Ich bin der Weinſtock, ihr ſeyd die Reben, wer in Mir bleibt, der bringt viel Frucht. Ohne Mich vermöget ihr nichts.«

Doch wozu ſoll ich dir den alten Haſen der Theologie mit Gewürznelken der heiligen Schrift ſpicken; ſo lange ich nicht beſtimmt weiß: was du von ihrer Grundanſicht hältſt, nach welcher Chriſtus vor Allem als der zweite Adam in der Weltgeſchichte figurirt, weil »wie durch Einen Menſchen — die Sünde und der Tod; ſo auch durch Einen — Gerechtigkeit und Leben in die Welt gekommen iſt.«

Ich kenne wohl deine Anſicht von der Freyheit des Geiſtes, daß dieſer in ſeinem Können (im Mißbrauche desſelben) unter ſeine Würde herabfallen könne; ich kenne auch deine Vorliebe für die excluſive Immanenz; allein — dies alles gibt dir kein Recht: gegen die Transſcendenz wie ein raſender Roland aufzutreten. Denn da

du der geiſtigen Hälfte des Univerſums eine eigene Autonomie vindicirſt; warum ſollte dieſe Selbſtgeſetzlichkeit des Ganzen, unter der zugleich jeder Einzelne ſteht, nicht eben ſo einen zweiten Adam in die Menſchengeſchichte einführen; wie die natürliche Hälfte des Univerſums den erſten Adam ſchon in die Naturgeſchichte herausgetrieben? Und iſt dieſer ein Product der in ihrer Selbſtproduction ſich ſelbſt überbietenden Natur; warum ſollte Jener nicht auch ein Product der ſich ſelbſt ſteigernden Gattung ſeyn? Du könnteſt ſogar auf dieſem Wege zu einem Sohne der Jungfrau (der empfangen iſt vom heiligen Geiſte, nach der Kirchenlehre) kommen. »Alles iſt Euer, Ihr aber ſeyd Chriſti — Chriſtus aber iſt Gottes« (wie dies auch von Adam die Schrift ausſagt). — Dieſer Gott wäre, nach dir, allerdings nur ein der Welt immanenter Gott; der aber auch diesmal für deine Conſtruction hinreichend iſt. — Du bringſt Ihn hier abermal zur Sprache, und was mir lieb iſt, in einem neuen Verhältniß, in den Worten: »Gott als allgemeines Weltprincip verhält ſich zum Menſchen, wie die unbewußte Selbſtproduction zur bewußten.« Nach dieſer Verhältnißbeſtimmung nennſt du den Men-

ſchen die Einheit von Idee und Form (d. h. von allgemeinen Gedanken und Selbſtbewußtſeyn).

Iſt aber die Idee als ſolche (als Princip) formlos; ſo iſt auch conſequent der autonome Prozeß, in welchem die Idee ſich ſelbſt als Natur und Menſch hervorbringt, eine unbewußte Sebſtproduction zu nennen. Eine andere Conſequenz aber iſt dir in der Feder ſtecken geblieben nämlich: daß jenes allgemeine (unbeſtimmte) Princip, als vorausgeſetzte Einheit für dies dualiſtiſche Weltganze, nicht mehr als Einheit vorhanden; ſondern durch den Übergang in die Zweyheit auch in dieſer als für Immer untergegangen gedacht werden muß, und daß demnach in der rein diesſeitigen Welt, bey keinem Philoſophen (wenn Er den Nahmen eines Gedankenarbeiters (Ouvrier des pensés) verdient), von einem Verhältniſſe des Menſchen zu Gott im Ernſte die Rede ſeyn kann.

Nichts deſtoweniger aber iſt jene Vorausſetzung, als Bedingung der Immanenz des Göttlichen in der geſpaltenen Diesſeitigkeit, deine Transſcendenz mit welcher jene ſteht und fällt.

Bemerkt habe ich ſchon früher: daß jene vorausge-

ſetzte Einheit, entweder als reale oder als formale gedacht werden müſſe. Als Letztere aber iſt ſie nur die Syntheſe von den zwey Principien (der Natur und des Menſchen); als erſtre dagegen iſt Sie entweder der Geiſt der die Natur, oder die Natur die den Geiſt ſelbſt producirt hat. (Einer frühern Äußerung zu Folge hältſt du das Entweder feſt). Sollen nun überdies Geiſt und Natur als weſentlich verſchiedene, weil autonome Realprincipe (Subſtanzen) gedacht werden; ſo mutheſt du hiemit jedem Gedankenarbeiter von Profeſſion, ein wahres Meiſterſtück zu, d. h. das abhorrirte Schöpfungswunder, und zwar hier ein ſolches, vor welchem ſich das von der chriſtlichen Theologie vertheidigte Wunder verſtecken muß; da das Wunder (der Immanenz) nichts anders iſt als ein ſchlechter, weil gedankenloſer Abfall des erſten und abſoluten Princips von Sich ſelber; das Wunder (der chriſtlichen Transſcendenz) dagegen iſt bloß eine Conſequenz von der Selbſtrealiſirung (Selbſtproduction) des abſoluten Princips in ſeiner dreyfachen Perſönlichkeit, indem der formale Gedanke von der Nicht-Ichheit (als Inbegriff der negativen Momente, die durch die gegenſeitige Relation der poſitiven Momente aufein-

ander und durch ihre gegenseitige Exclusion von einander erzeugt wird), mittelst der Creation aus seiner formalen und abstracten Innerlichkeit in die Realität und Äußerlichkeit übersetzt wird. Willst du dir aber alles Wunder ersparen; so mußt du vor allem den Geist bloß als ein gesteigertes Naturwesen für deine Leser aufstellen, dessen Autonomie hiemit keine andere als die der Natur selber ist, d. h. du darfst von der Gedankenarbeit Anderer nicht das Unmögliche, kein Wunder begehren.

Du wirst mir diese Repetition hoffentlich zu Gute halten (wie ich dir die deinige nicht minder verzeihe); selbst dann, wenn du merken solltest: daß ich mit Meiner nichts Geringeres bezwecken wolle, als dich auf den Balken aufmerksam zu machen, der im Auge deiner Theorie von der Selbstproduction des Menschen steckt, wenn Er sich als denkendes Wesen hervorbringt um zur Idee zu gelangen auf dieselbe Weise, wie Er zum Ideal gelangt, wenn Er sich als schönes Wesen hervorbringt und zur Freyheit, wenn Er sich als sittliches Wesen in Staats-Verfassungen constituirt.

Denn zur Selbstproduction gehört nothwendig ein Selbst, ein autonomes Princip, das ist aber der Mensch

nie, weder als Product der Natur, ſelbſt in ihrer höchſten Steigerung, noch als Product des Geiſtes in der Rückkehr aus der Natur zu Sich ſelber, in die der Geiſt urſprünglich umgeſchlagen ſeyn muß, wenn die Natur als ſein Werk von dir gedacht wird. Beſitzt aber der Menſch in ſeinem Geiſte ein autonomes Princip, das ihn von dem Principe des Naturlebens weſentlich (nicht bloß dem Grade nach) unterſcheidet; ſo iſt nicht mehr begreiflich, warum dem Geiſte wie der Natur, die ſchlechte Unendlichkeit (wie Hegel den endloſen Fortſchritt bezeichnete) als Ordenskette an den Hals geworfen werden ſoll.

Du kannſt mir hierauf erwiedern: Wo habe ich je die humane Religion, nicht die abſolute genannt, und ihr demnach noch eine Zukünftige prophezeihet? Ich habe wohl geſagt: »Es gibt keinen definitiven Gedanken« aber auch hinzugeſetzt: »obgleich es Gedanken gibt, die von keiner Zeit aufgegeben werden.«

Sehr wahr! aber vergeſſen haſt du: derley Gedanken nahmhaft zu machen; vergeſſen auch hinzuzuſetzen: daß wenn derley Gedanken wirklich von einer Zeit aufgegeben werden, von einer andern wieder aufgenommen

werden, und daß durch dieſe Erneuerung der alte Gedanke nur »die Reinigung Seiner ſelbſt« erlebt.

Solch ein Gedanke aber iſt gerade das Moment der Transſcendenz im Selbſtbewußtſeyn der Menſchen.

Denn dieſes hat zu ſeinem immanenten Inhalte den Geiſt, als Realprincip (Cauſalität) ſeiner (theoretiſchen practiſchen und äſthetiſchen) Selbſtthätigkeiten. Der Geiſt kann ſich als Realgrund nicht den unendlichen nennen, ſo lange er ſich als beſchränktes und bedingtes Weſen findet. Denn ſo wenig Er ſich durch ſich allein in jene Selbſtbethätigungen verſetzen kann; ſo wenig kann er ſich als abſolutes Princip denken, da dieſes als ſchlechthiniges Seyn keines andern bedarf, um Sich ſelber zu erſcheinen. Und eben darin liegt die dialectiſche Nöthigung: Über Sich hinauszugreifen, um ſein endliches Seyn aus einem unendlichen Seyn zu begreifen, welches er das Abſolute, und als durch Sich allein Daſeyendes, Gott nennt. Es iſt als das Moment der Negativität am Seyn des Geiſtes, das von ihm negirt, den Gedanken des Seyns ſchlechthin (des Abſoluten) erzeugt, dem aber, als dem Grunde eines, wenn auch mit der Negativität

behafteten Realprincips, nothwendig zugleich die absolute Realität zukommen muß.

In demſelben Prozeſſe liegt auch die Nöthigung: dem geſammten Leben der Natur (außer und im Menſchen) ihr eigenes autonomes Princip zu vindiciren; da der Geiſt ſelber in keiner Beziehung Sich als Princip von jenem erfaſſen kann.

Zugleich findet er hier: daß das Naturprincip als numeriſche Einheit nicht mehr vorhanden iſt, wohl aber: daß dieſe jetzt als das Eine in der Vielheit (relativen Allheit), daher als ein Allen Gemeinſames im Daſeyn ſteht, und daß dieſes Realallgemeine eben ſeinen Reflex im Begriffe als formaler Allgemeinheit erlebt, mithin das Naturprincip ſelber als urſprünglich unbewußtes (wie alle creatürliche Principe) im Begriffe ſein ihm eigenthümliches Bewußtſeyn feyert.

Sollteſt du mir an dieſer Stelle vielleicht mit dem Einwurfe begegnen: Wie kömmt es, wenn das Moment der Transſcendenz der Silberblick des Selbſtbewußtſeyns iſt, daß dieſer Blitz im Auge des Geiſtes ſo bald und in ſo vielen Geiſtern erliſcht? ſo kann ich dir darauf eine Antwort aus deinen eigenen Worten geben,

die da behaupten: »daß die Richtung des Menſchen auf das Denken, ſchon eine Thätigkeit des Willens ſey.«

Iſt dies richtig; was hindert dich: die Thätigkeit des freyen Willens auch als eine Richtung auf das Denken und Wiſſen gelten zu laſſen?

Gibt nun der practiſche Menſch ſeinen freyen Willen an den Willen der autonomen Natur hin, und negirt er auf dieſe Weiſe ſeine Freyheit; ſo kann es auch mit ihm, bey fortgeſetzter Negation, dahinkommen: daß ſeine Freyheit gar kein Object mehr für ſeine Selbſterkenntniß iſt, daß für dieſe die Freyheit mit dem Willen in der Willkürbewegung der autonomen Natur zuſammenfließt, daß der Geiſt ſich überhaupt nur noch als geſteigertes Moment in der Subjectivität des Naturlebens zu erfaſſen vermag.

Geht nun dieſer innere Vorgang aus dem practiſchen Leben in die wiſſenſchaftliche Reflexion über; ſo kann er ſich als Weltanſicht in einer Schule fixiren, und es kann unter gewiſſen Umſtänden (wohin auch die Theilnahme anderer Sphären des ſocialen Lebens an jener Weltanſicht zu zählen iſt) Jahrhunderte währen, wie die Geſchichte der Philoſophie und der Religion be-

zeuget, bis der Wahnwitz der Schule vom Leben und der Wiſſenſchaft abermal und radical überwunden wird.

Hat aber der Menſch in dem Verſtändniſſe Seiner ſelbſt, ſich bis dahin verirrt: daß er das geiſtige Selbſtbewußtſeyn als geſteigertes Bewußtſeyn der Natur deutet; ſo darf ſich Niemand darüber wundern, wenn Er keine Danaiden-Arbeit mehr in dem unendlichen Fortſchritte des Geiſtes findet. Denn zu dieſem wäre allerdings das Princip der Natur verdammt, wenn ihm das Selbſtbewußtſeyn des Geiſtes zur Aufgabe gemacht würde. Denn für ein Princip, das ſich nur im Begriffe (im Gedanken vom Allgemeinen in den Erſcheinungen) zu finden die Urbeſtimmung hat, iſt der Gedanke vom Seyn (die Idee) ein ſchlechthin Unerreichbares, und ſein Streben dahin nothwendig ein End- und Zielloſes. In deinem »unendlichen Fortſchritte ohne definitiven Gedanken« reflectirt ſich zwar abermals der Geiſt; aber auch als der gefangene — gefeſſelte Prometheus unter der Herrſchaft des Naturbewußtſeyns. Er legt ſich nothwendig die Prädicate des Naturlebens bey; hat Er ſich einmal um Princip des Letztern herabgeſetzt.

Dieſe Ketten aber hat ſchon einmal das Chriſten-

thum in ſeiner Transſcendenz gebrochen, indem Es den Menſchen durch die Würde des Menſchenſohnes in ſeine verlorne Würde wieder einſetzte, und Es wird die Ketten abermals brechen. Bürge dafür, ich wiederhole es, iſt mir zunächſt die Geſchichte der deutſchen Philoſophie von Anfang bis zu Ende. — Sie iſt eine Metamorphoſe der deutſchen Theologie vor der Reformation. Als jene ihr Flügelkleid der Phantaſie ausgezogen, warf ſie ſich in die Rüſtung der Pallas-Athene und ſteht nun vor Uns da in der Rüſtung des modernen Cüraſſiers in Pantalon, Halbpanzer und mit Lederhelm. Sie war und iſt nichts anders, als Naturphiloſophie in verabſolutirter Geſtalt anfangs mit Transſcendenz und Immanenz, jetzt mit dieſer allein.

Hiemit aber iſt ſie im Winterſolſtitium angelangt, und von Nun beginnt der Tag wieder zu wachſen, wenn auch die Nebel am Himmelsgewölbe für den Augenblick das Gegentheil darthun ſollten. Die Transſcendenz kömmt wieder zu Ehren — aber auch in anderer als der bisherigen Geſtalt und unter Bedingungen, die ſo befremdend wie jene, ſich ausnehmen werden. Doch hievon ſpäter.

Die zweite Bürgſchaft aber ſpendet mir die humane Religion — nach deinem Entwurfe — ſelber. In dieſem liegt keine Sylbe einer Antwort auf die (oben berührten) Fragen unſerer Drang- und Sturmperiode. Keine Sylbe gibt Auskunft: Wie dem Communismus, dieſer Reaction des Pauperismus gegen den Abſolutismus der Geld- und Grund-Ariſtocratie zu begegnen ſey. Keine Sylbe, auf welchem Wege die Humaniſirung der Induſtrie und des Handels zu bewirken ſey? Deſto mehr Lärmſtangen haſt du dort aufgeſteckt von der Selbſtproduction des ſchönen, wahren und ſittlichen Ideals und von der Verbindung dieſer drey Formen zu Einem Ideal, und von der durchdringenden Influenz desſelben auf die Völkermaſſen, um endlich das alte Chriſtenthum und ſeine Trinität, durch die neue zu erſetzen. Deine Schilderung: wie das neue Ideal ſowohl den griechiſchen Olymp als den chriſtlichen Himmel aus der Kunſt verdrängen, und von den Höfen der Dynaſten nicht in die Hütten, ſondern in die geſchmackvollen Wohnungen des Landmannes herabſteigen werde, erinnert ſtark an die berühmte Voyage en Icarie des Communiſten Cabet in Paris. Sollte

dieſes Schweigen vielleicht ſeinen Grund darin haben, weil du in dem neuen Evangelium vom allgemeinen Götterthume ohne transſcendenten Vater der Götter majorum und minorum gentium, das wunderbare Ohlkrüglein erblickſt, das auf den Feuerherd des Communismus ausgegoſſen — einen allgemeinen Weltenbrand erzeugt; oder ſollteſt du in der Hoffnung leben: daß auf die humane Religion eine humaniora folgen werde, die auf jene Fragen beſtimmtere Antwort geben werde? Anders handelten die Bothen des alten Evangeliums.

Sie waren zugleich die Großalmoſiniere des Auferſtandenen; ſo daß das Pfingſtwunder der Liebe in der Gemeinde zu Jeruſalem ſich über die ganze Erde ausbreitend das Angeſicht derſelben verjüngte, und bey dieſer Ausdehnung allerdings nicht die Form einer geſchloſſenen Kloſtergemeinde wohl aber das Weſen derſelben beybehalten konnte. Oder, ſollteſt du etwa gar in der Autonomie des Geiſtes in ſeiner Einzelnheit (Perſönlichkeit) die Wurzel alles Eigenthums in der Geſellſchaft erblickt haben; wie anderſeits in der Autonomie der Natur, die aber hier als die Eine Seele

in allen Reichen derſelben herrſcht, die Wurzel der Gütergemeinſchaft aller Individuen iſt?

Dann konnteſt du freylich dem modernen Projecte mechaniſcher gewaltſamer Theilung des Eigenthums das Wort nicht ſprechen; aber doch der Freywilligen im Sinne des alten Evangeliums, das da Selbſtverläugnung und Weltentſagung um Chriſti willen predigt, der da nicht hatte, wohin Er ſein Haupt legte, und der deßhalb die Armuth ſich erwählt, um Alle zu bereichern. Aber eben dieſe Weltentſagung iſt dir im Gottesreiche der Stein des Anſtoßes, der mit Stillſchweigen zu umgehen war. Chriſtus aber hat Jene empfohlen, als zur Gerechtigkeit ſeines Reiches gehörend in den Worten: »Suchet zuerſt das Reich Gottes und ſeine Gerechtigkeit, alles Andere wird Euch zugeworfen werden.« — Zeitalter ohne Liebe zu dem, der Uns zuerſt geliebt, ſuchen die Zugabe früher als die Gerechtigkeit des Gottesreiches; finden jene daher ſo wenig, als ſie dieſe ſuchen. Sie hätten nun auch darüber Niemanden als ſich ſelber den Vorwurf zu machen, und doch wird dieſer dem alten transſcendenten Chriſtenthum aufgeladen und

ſeinen widerſprechenden Maximen in der Verwirklichung des Gottesreiches.

Unter jene wird nun auch, wie die Verachtung der Welt, ſo auch die der Vernunft »das Vernunftopfer« gezählt. Und doch iſt von der Gerechtigkeit des Gottesreiches die Liebe zur Wahrheit ſo wenig, als die Liebe zu Dem ausgeſchloſſen, der ſich die Wahrheit und das Leben, und den Weg zu beyden nannte.

Wie aber dieſe Worte einſt als flammende Kerzen auf den Leuchtern der Kirche, in ihrem Berufe zur Erhaltung und Entfaltung der hiſtoriſchen Offenbarung, die Finſterniſſe zerſtreuten, die auf der Erkenntniß der erſten Offenbarung Gottes (dem Weltganzen) trotz der Anſtrengung großer Weltweiſen lagen; ſo ſtehen wir nun auch an der Schwelle der Zeit, wo die primitive Offenbarung auch ihr Zeugniß wird für die ſecundäre Offenbarung in Chriſto ablegen. An dieſem Zeugniſſe aber iſt vorzüglich die Philoſophie und ihr Cultus betheiligt.

Du nennſt Jene »als Liebesdrang: Sich als denkendes Weſen hervorzubringen um zur Idee Seiner ſelbſt zu gelangen« ſogar Religion, und »die Energie in jener

Liebe, ihren Cultus, die erprobt wird im Glauben an den Sieg unter allen Umſtänden, und lebendiger Glaube iſt im Principienkampfe auf Leben und Tod.«

Und ich widerſpreche dir nicht, weil auch das höhere Denken religiös betrieben werden kann, nicht bloß das Eſſen und Trinken, Wachen und Schlafen im Nahmen des Herrn. Auch das, was ich Religion heiße, iſt nicht die einer reactionären Parthey, von der du ſagſt: »Sie glaubt an den Sieg ihres Princips über das andere, das ſie das böſe Princip nennt, welches nicht bloß beſiegt, ſondern vernichtet werden müſſe und mit ihm die Vernunft ſelbſt.« Und der Cult meiner Religion iſt auch kein Opfercult der Vernunft, denn dies wäre ein Opfer des Geiſtes ſelber. Mein Cult hält ſich an das Wort des Meiſters: »Laßt beydes, Waitzen und Unkraut wachſen bis zur Zeit der Erndte.«

Ich unterſchreibe daher auch das, was du als die zwei Momente »in dem Geheimniſſe der richtigen Verfaſſung der gebildeten Welt bezeichneſt: Kampfesfreyheit für die Geiſter, Kampfesordnung im Staate.«

Allein bey alle dem kann der Chriſt nicht das Wort ſeines Herrn und Meiſters vergeſſen: daß der Geiſt, den

Er von dem Vater auszusenden versprach, die Welt überzeugen werde »von der Sünde ihres Unglaubens, von der Gerechtigkeit,« welche der Vater an seinem im Tode erniedrigten Sohne in seiner Auferstehung und Himmelfahrt vollzogen hat, und endlich auch »vom Gerichte, weil der Fürst dieser Welt schon gerichtet sey.« Von einer Vertilgung des Letztern steht in diesen Worten keine Sylbe.

Was aber Gott stehen läßt, zu dessen Vertilgung hat der Mensch weder Pflicht noch Recht. — Ich glaube ferner mit dir: »daß der böswillige Widerstand gegen das Christenthums sich gründe auf dessen Vielseitigkeit gegenüber der Einseitigkeit der einzelnen Enthusiasten.« Aber jene gilt mir nicht als Einheit aller drey Ideen (des Schönen, Wahren und Freyen); wohl aber als Einheit der Transscendenz und Immanenz ohne Wesensidentität beyder Momente. Denn was von der Gottheit in der Welt ist, das ist ihr formaler Gedanke negativen Inhaltes, der realisirt von ihrem Willen nicht ihr absolutes Wesen, sondern ihr Contrarium absetzt. Ich kann daher auch mit dir gestehen: »daß der Welt eine neue Religion nicht eher genügen werde, als bis

ſie ſo allumfaſſend iſt wie das alte Chriſtenthum« —. in ſeiner Poſitivität (Gegebenheit), denn umfaſſender muß die neue Religion ausfallen, als neue Form des alten Chriſtenthums, die nun darin beſteht: daß auch dem creatürlichen Geiſte ſeine Auctorität in Erforſchung der Wahrheit (d. h. des göttlichen Gedankens in allem Gegebenen) allſeitig zuerkannt werde; daß es dem zu Folge als Unſinn erkannt werde: das Verhältniß zwiſchen Katholicismus und Proteſtantismus als eines zwiſchen Auctorität und Freiheit (in der Forſchung) zu beſtimmen; ein Unſinn der noch abgeſchmackter iſt als der bereits abgedankte: der das Weſen des Chriſtenthums in die Einheit jüdiſcher Transſcendenz und griechiſcher Immanenz ſetzte. Iſt aber der autonome Geiſt zu ſeinem Rechte gekommen; dann hat auch die Reformation, dieſer erſte Act in der europäiſchen Reaction, ihre Urbeſtimmung (nach dem Gedanken Gottes von ihr) erreicht, und ſie wird dadurch in den Stand geſetzt ſeyn: dem zweiten Akte in jener Reaction zu ihrem Siege zu verhelfen; und wie die falſche (Scheinwahre), ſo wird auch die ächte (ganz wahre) Revolution ihre Reiſe um die Welt machen. Die erſte

Bedingung aber: daß der Menſch nach ſeinem wahren Weſen im Staate und in der Kirche verwirklicht werde, iſt die Erkentniß des Menſchen, als eine die zu Gott hin — nicht von Gott ab — führt. — Und ſo möge das ſchöne Wort des großen Bacon hier ſtehen: **Philosophia obiter gustata abducit a Deo, penitus exhausta adducit ad Deum** mit den letzten Worten deiner Abhandlung: »Gehe hin und thue desgleichen.« Dieſe Worte ſind die des barmherzigen Samaritans, der bereits mehr als einmal, d. h. in jeder ſchweren und verhängnißvollen Zeit, Öhl und Wein in die Wunden der Menſchheit gegoſſen; wenn ſie auf ihrem Irrwege von Jeruſalem nach Jericho unter die Räuber gerathen war, die wohl jene zu plündern und zu mißhandeln, nie aber zu heilen die Einſicht und den Willen beſaßen. — Bey dieſer Anſicht wirſt du mir wohl verzeihen, daß ich mich auf eine Beleuchtung deiner Antwort nicht einlaſſe, die du dir auf deine eigene Frage gegeben: Was nämlich bisher für die neue Religion geſchehen ſey? Du gibſt hierin Deutſchland den Vorzug vor Frankreich. Denn hier habe ſich bloß die Idee des Schönen (in der Poeſie) oder der äſthetiſche Enthu-

ſiasmus mit dem politiſchen; dort aber überdies noch die philoſophiſche Freyheit mit dem politiſchen Freyheitsdrange ſich zur Einheit verbunden.

Die Zukunft der europäiſchen Menſchheit, welche du der »Allmacht des großen Princips, der neuen Trinität der Idee anvertrauſt,« beginnt demnach auf deutſchem Boden ſich zu verwirklichen. Soll darin eine Rechtfertigung für den Gebrauch des Prädicats: »Auserwählt« iſt das deutſche Volk — liegen? Schade nur daß in dieſem Falle der Franzoſe dir eine Stelle aus der allgemeinen Augsburger Zeitung (v. 17. Juni 1848) vorleſen kann: »Sollte die Maaßloſigkeit der einen, die Unentſchiedenheit der andern (Parthey zu Frankfurt) nichts zu Stande kommen laſſen von allem was dem Vaterlande noth thut; ſo mögen die Deutſchen bedenken: daß ſie dann als Nation — ſelbſt wenn ſie wollten — nicht mehr auf die beſcheidene Stufe früherer Achtung zurückkehren können, auf der ſie ſich im anerkannten Beſitze tiefer Wiſſenſchaftlichkeit und edler Geſinnung glücklich ſchätzten; nein — ſie müſſen unter dieſe Stufe herabſteigen und ſich gefallen laſſen: daß man ſie für ein leichtfertiges, zänkiſches, unver-

besserliches, kleinliches Volk hält.« — Jener aber, dessen Wort: »Gehe hin und thue desgleichen,« deine Arbeit abschließt, begegnete einst derselben Prahlerey von Seite des auserwählten Israels mit den Worten: »Gott kann aus Steinen Kinder Abrahams machen!« Er war es auch, der am Schluße seiner Laufbahn mit Thränen im Auge über Jerusalem ausrief: »Wenn du es erkannt hättest — wenigstens an diesem deinem Tage — was dir zu deinem Frieden dient!«

Kann neues Heidenthum, auch in der unübertrefflichen Form der Immanenz, das auserwählte Volk des neuen Bundes zum Frieden führen; da selbst in jener Form die hochgerühmte Innerlichkeit seines Geistes doch nur die zwar geistreiche aber auch geistlose Subjectivität des Naturprincips ist? — Das ist die letzte Frage an einen Deutschen von einem Deutschen — Peregrinus Niger.

Postscript.

Meine Erwiederung auf deine Abhandlung lag bereits fertig, bis auf die Adresse im Schreibpulte, als mir die kleine Schrift von St. René Taillandier: »Die gegenwärtige Krisis der Hegel'schen Philosophie«

in die Hände fiel, bey deren Durchblätterung ich deinem Nahmen mehrmahl begegnete, was mich dann bewog: Sie aufmerksamer, als es derley Producte sonst verdienen, zu lesen.

Was mich aber antreibt: dir meine Betrachtung über ihren Inhalt mitzutheilen, liegt in dem Umstande: daß dieser ganz geeignet ist, theils zu einem Lückenbüßer meiner Antwort, theils zu einem Commentare über das Wort: »Gott kann aus Steinen Kinder Abrahams machen.« — Der Franzose eröffnet seine Abhandlung mit deinem zornigen Abschiedsgruße an Deutschland, in welchem unter andern auch die Worte stehen: »Alle Völker verjüngen sich durch innere Kämpfe, *nur* das unsrige wird immer fauler, immer schwachköpfiger, immer engherziger. Das alte wüste Reich, das immer seine Befreyer mit und ohne Geleitsbrief *verfolgte*, ist weder vor dem Schwedenkönige, noch vor dem Korsen genug verschwunden. Es ist wieder auferstanden mit seinem blinden Trosse. Altdeutschland liegt wie der Alp auf jeder freyen Brust. O laß uns fliehen!« In diesem »schmerzenreichen Testamente,« wie Er deine

Memoiren nennt, ſoll Ihm nun einerſeits die Schmähung über dein Vaterland, dem doch Hegel »das Wort der Zukunft« zuerkannt habe, und dem man wohl rathen, nie aber dasſelbe beſchimpfen dürfe, und anderſeits die Schmähung über die Wiſſenſchaft Hegel's aus dem Munde eines ſeiner vortrefflichen Schüler, der ſich zuvor ſelbſt den Berg in der Entwicklungsgeſchichte der Hegelſchule genannt habe, einen tiefen Schmerz verurſacht haben. Denn in beyden leidenſchaftlichen Urtheilen erblickt er die Kriſis der hegel'ſchen Philoſophie, die theils von dir in der Politik, theils von Max Stirner in der Religionsphiloſophie in jene eingeführt worden ſey; ein Schickſal, das mit Recht die Aufmerkſamkeit jedes Denkers in Anſpruch nehme, vorzüglich in Frankreich, das noch gar nicht wiſſe: Wie Philoſophie und Politik in Deutſchland ſich gegenſeitig halten und durchdringen.

Die Schrift zerfällt demnach in zwey Abtheilungen, wovon die erſte Dich — die andere deinen Compagnon zum Gegenſtande hat.

In jener wird die Frage beantwortet: Ob Frankreich ſich freuen könne, daß Ruge von Ihm ein Aſyl

begehret in den Worten: »Paris gehört Uns — Paris gehört der Welt. Unsere Siege und Niederlagen erleben wir in Paris.«

Die Antwort aber fällt verneinend aus, und ist dem Verfasser erpreßt worden, einerseits von deiner Aeußerung über die drei Epochen in der Weltgeschichte, die unter Athen — Rom — und Paris stehen; anderseits von deiner Abhandlung über den Patriotismus, den du während deines Aufenthalts in Paris geschrieben und in jene Memoiren aufgenommen habest.

Jene Äußerung soll in den Worten liegen: »Seit Athen und Rom ist die Geschichte der Menschheit eine Geschichte ihrer Absurditäten geworden, und die wieder humane Weltbewegung ist noch sehr jung; denn sie begann mit der Revolution, und diese ist die Erkenntniß: daß es einmal freye Menschen in der Welt gegeben.« Der Franzmann aber setzt hinzu: »Wißt ihr, was ein Deutscher zu unsrer Ehre ersinnt? Er verläugnet die Lehre, die wir von seinem Meister über Geschichtsphilosophie erhalten. Es ist piquant: wie ein Schüler Hegels sich zur Philosophie der Geschichte eines Abbé

Razin, zu dem Voltaire in die Schule gegangen, bekehrt!«

Noch ſchlechter aber iſt Er auf deine Abhandlung über den Patriotismus zu ſprechen mit dem Verſe aus Lamartine's Friedensmarſeillaiſe an der Stirne:

L'égoisme et la haine ont seuls une patrie,
La fraternité n'en a pas.

den jene ſeltſam genug nur commentirt habe.

Die ganze Abhandlung nennt Er eine Sammlung ſchwerfälliger Widerſprüche: So ſoll (nach dir) das Vaterland nichts als eine Abſtraction ſeyn, die Liebe aber zu dieſer ſey eine Unmöglichkeit, weil nur etwas Wirkliches geliebt werden könne. Wo könne ſich auch dieſes Gefühl vorfinden? Etwa bey Bauern? Hier aber ſey es nichts als eine Liebe zum Dorfe, zur Scholle, an die jene gefeſſelt ſeyen, halb Vieh halb Menſch, nichts als ein plumper Naturtrieb.

Nicht genug. Du habeſt den Patriotismus eine Religion genannt — und dies Wort genüge zum Verdammungsurtheile desſelben in den Augen eines deutſchen Tribunen.

Denn alle Religion iſt dieſem ein untergeordneter Zuſtand der Menſchheit. Die eine Religion ſey im Himmel, die andere auf der Erde, Beyde aber ſeyen auf dieſen Doppelſinn und auf Abſtraction baſirt. Nicht bloß die Idee von Gott, auch die vom Vaterlande müſſe daher der Menſch ſich vom Halſe ſchaffen.

Der Franzoſe frägt nun: Was an die Stelle des Vatergefühls geſetzt werden ſolle? Und die Antwort, die du gibſt, ſey: Ein anderes Gefühl mit dem Namen: Humanismus. — Das ſey aber nicht — die Liebe zum Menſchengeſchlechte, nicht — das Dogma der Brüderſchaft; ſondern bloß das, was eine gewiſſe Parthey in Frankreich früher ſchon Humanitairerie genannt habe.

Merkwürdige Verwickelung! ruft er aus; die großen Prediger des Humanismus ſind häufig erklärte Feinde der Socialiſten und Communiſten. Von der Liebe zur Menſchheit hoffen ſie Wunder! wenn aber die Vaterlandsliebe eine Religion iſt, iſt das Dogma von der Brüderſchaft der Menſchen nicht auch ein religiöſes? Und wenn die Vaterlandsliebe eine unmögliche Tugend iſt, wie ſoll die Liebe zur Menſchheit eine mögliche wer-

den? Kurz: »Ruge hat den Glauben an die Idee mit dem Materialismus vertauſcht, darum hat er ſein Vaterland verläugnet und ſich Frankreich in die Arme geworfen. Da ſteht er aber plötzlich ſtill vor dem reißenden Strome der Logik, von dem er ſich nicht weiter tragen läßt, wie Max Stirner, der furchtloſere Dialectiker,« von dem nun die zweite Abtheilung handelt.

In dieſer will nun der Franzoſe ſowohl ſich ſelber, als ſeinem Vaterlande die Einſicht verſchaffen in den Verlauf der Hegelſchule und in das Verſtändniß über die Leiſtungen eines Strauß — Bruno Bauer — und Feuerbach, und zwar nach der Anweiſung des deutſchen Ruge.

Nach dieſer war von Strauß ſchon das Chriſtenthum in ſeiner Grundfeſte (der Gottheit Chriſti) erſchüttert, denn die Evangelien ſind Legenden, wie ſolche alle anderen Völker hatten; die ſchönſte aber hat Judäa geliefert. Der Verfaſſer aber von der Wundermähre Chriſti iſt der Menſchengeiſt, der allgemeine Gedanke. — Es gibt alſo eine geheimnißvolle Macht, deren Werk jene Wundergeſchichte iſt.

Bruno Bauer aber verwirft dieſe geheimnißvolle

Erfindung. Die Evangelien ſind nicht das Werk des gemeinen Volkes. Jedes dieſer Bücher iſt unabhängig von dieſem, aus der perſönlichen Inſpiration eines Einzelnen hervorgegangen, wenn auch unter Vorausſetzung ſeines Vorgängers, mit Ausnahme des Verfaſſers des Urevangeliums. Das Motiv aber zu dieſen Productionen iſt der theologiſche Geiſt, dem jedes Mittel heilig iſt, wenn es zum Zwecke führt: zur Ausbreitung einer geheimnißvollen Lehre. — Der Franzoſe frägt nun zum Schluſſe ſeine Landsleute: »Können wir, auf welche die deutſche Exegeſe ſtolz herabſieht, in ihr etwas Anderes erblicken, als unſern Voltaire in hegelſcher Redeweiſe, aber nicht ohne ſeine Perücke und Nachtmütze?« — Auf Bauer folgte Feuerbach.

Dieſer fragte nicht mehr mit Strauß: Welchen Urſprung die Mythe von Jeſus habe; nicht mehr nach den Motiven des Prieſtergeiſtes (denn ſo fragen nur wieder Theologen), dagegen frägt er: Was iſt Religion?

Der menſchliche Geiſt hat zwar von jeher behauptet: Es gibt einen Gott, aber ohne zu unterſuchen: Wer iſt dieſer Gott? Der Menſch, von der Vor-

trefflichkeit ſeines Weſens getäuſcht, hat ſeine eigenen Ideen für höhere Weſen ausgegeben, denen er von Jahrhundert zu Jahrhundert ſeine beſten Schätze geopfert. Jede neue Entwicklung ſeiner eigenen Natur war zugleich eine neue Religion, und je höher dieſe ſtand, deſto elender wurde der Menſch, denn er wurde immer zum zerſtückten, zum Halb-Menſchen (deſſen andere beſſere Hälfte er als Gottheit außer und über Sich anſtaunte), daher die ungeheuren Verwirrungen in der Geſchichte der Menſchheit. Ein Ziel wird dieſen nur geſteckt, wenn die Einheit des Menſchen wiederhergeſtellt wird, wenn dieſem wieder zurückerſtattet wird, was er, ohne es zu wiſſen, an ein phantaſtiſches Weſen entäußerte; kurz: wenn der Menſch ſich ſelber als Gott erkennt.

So Feuerbach, deſſen Atheismus — nach der Bemerkung Taillandier's — nicht der Einfall eines unverſchämten Windbeutels, ſondern die Doctrin eines vollendeten Dialectikers iſt, aus der ſich die wichtige Frage über Transſcendenz und Immanenz myſtiſcher Atheiſten und ihres mächtigen Anhanges auf deutſchem Boden begreifen läßt. — Feuerbach und Ruge als Gründer des

Atheismus und als Apostel des Humanismus, wollten nun auf ihren Lorbeeren ausruhen. Stolzer Wahn! Denn Beyde erhielten alsbald einen Erben, der Beyde abermals als Pfaffen behandelte, und dieser war Max Stirner, in seinem Buche: »Der Einzige und sein Eigenthum.« Dieser verkündet: Nichts existirt als das Ich allein — keine Menschheit, keine Gottheit. Außer dem Menschen kenne Ich nichts, glaube ich an Nichts. Kurz: Feuerbach und Ruge wurden abermal der Transscendenz als einer Abstraction überführt. Ihr Atheismus war zu religiös, er wurde daher verbessert durch den Egoismus, der ledig und frey von aller Pflicht auch keine Verletzung derselben kennt, und der auf die Frage: Was macht den Sünder? antwortet: Das moralische Gesetz. Sagte dieses nicht: Das ist gut, Jenes ist bös; so wären alle Handlungen gleichen Werthes. Es gibt aber kein Gesetz, denn dieses ist bloße Abstraction, mithin auch keine Sünde, kein Verbrechen. Beckwürdige Tiefe, ruft der Franzose aus, der neuen deutschen Wissenschaft! Feuerbach freute sich, durch einen Atheismus die Gottlosigkeit aufgehoben zu haben! und schließt diese Abtheilung mit einer Widerlegung

deiner Anſicht über dieſe letzte Conſequenz der junghegelſchen Schule. Du ſollſt geſagt haben:

»Indem Stirner dem Menſchen ſein individuelles Recht wiedergibt, und Alles zerſtört, was dieſes Recht beſchränkt, macht er den Menſchen begieriger, ſtrebſamer. Stirner hat den Funken an die Pulvertonne gelegt, und empört die zahlloſe Maſſe derer, denen man Recht und Freyheit verweigert. In dieſer Begeiſterung des Einzelnen liegt ein verzweifelter Antrieb zur Empörung.«

Lügenhafte Erklärung! ruft der Franzoſe aus. Hat Stirner nicht bewieſen: daß das Recht, als Princip betrachtet, ein religiöſer Begriff, d. h. eine falſche Idee iſt; und daß es wohl ein Recht des Einzelnen als ſolchen (mein und dein Recht) gibt, ein gemeinſames Recht aber eine deſpotiſche Chimäre ſey. Ruge wird in Stirner's Syſtem ſchwerlich einen einzigen Gedanken finden, der die freye Bewegung in Deutſchland zu unterſtützen fähig wäre. Denn wer ſetzt die brutale Gewalt in Bewegung? Ohne Zweifel die Ideen, der religiöſe, politiſche, ſociale Glaube, kurz Alles, was den Menſchen an eine gemeinſame Sache

knüpft. Stirner aber hat nichts mehr von alle dem — Er hat die Ideen gemordet.

So viel aus der zweiten Abtheilung. Merkwürdig iſt die Apoſtrophe des Franzoſen an ſein Volk, womit er ſeine Arbeit ſchließt: »Als wir Herrn Ruge Frankreich in den Himmel erheben ſahen, um ſein Vaterland deſto beſſer zu verfluchen, haben wir dieſen verbrecheriſchen Enthuſiasmus von Uns gewieſen. Im Namen Frankreichs wie Deutſchlands haben wir gegen Ruge das Vaterlandsgefühl in Schutz genommen, ohne zu wiſſen: Wie weit ſich die hegelſche Schule noch verſteigen würde; denn wir kannten Stirners Manifeſt nicht.

Jetzt aber können Wir unſer damaliges Wort zurücknehmen. Ja, Sie mögen zu Uns kommen, wir werden ſie nicht mehr zurückſtoßen, denn auf unſerm Boden werden Sie von ihrem Wahne geheilt werden.

Ruge hat treffend geſagt: Frankreich iſt das Herz Europas. Ihr unſeligen Träumer! befragt dieſes Herz nd vernehmt ſeine Antwort, und predigt dann noch inen Kosmopolitismus, der auf Vaterlandshaß gegrünet iſt, oder ſchließt euch ein in euren abſcheulichen goismus, ihr würdet eine energiſche Verurtheilung in

dem Geiſte des franzöſiſchen Volkes finden, welches, wie kein anderes, das Menſchengeſchlecht liebt, und ſich ihm zum Opfer gebracht hat. Aber zum Opfer Seiner ſelbſt muß man Herr Seiner ſelbſt ſeyn. Selbſt Voltaire hat geſagt: »Wenn einer in der Milchſtraße einen armen Krüppel ſieht, und wenn er ihn retten kann, es doch nicht thut; ſo verſündigt er ſich gegen alle Weltkörper.«

Das wichtigere Element in dieſer Expectoration aber iſt die ſeltene Mäßigung, die den Quell dieſer intellectuellen Seuche, die das Gebiet der deutſchen Speculation verwüſtet, nicht in den Geiſtesanlagen des Deutſchen; ſondern in den politiſchen Verhältniſſen Deutſchlands findet, d. h. in dem großen Contraſte zwiſchen der Cultur und der Verfaſſung. Darin findet er auch den Grund von der weiten Verbreitung der beſprochenen Irrthümer auf deutſchem Boden.

Zum Belege der letzteren Behauptung führt er eine Stelle aus einem Briefe eines Deutſchen an Ihn ſelber an, der da geſteht: daß Deutſchlands Bürger in den philoſophiſchen Ideen ſehr vorgeſchritten, d. h. Atheiſten ſeyen. »Meine Schweſtern und meine Mutter

haben wiederholt das unſterbliche Werk von David Strauß geleſen und ſtudirt. Ihr dagegen habt ſeit Carteſius und trotz der Revolution keinen einzigen Schritt vorwärts gethan, aber viele rückwärts, rechts und links. Heut zu Tage fürchtet man ſich in Frankreich ſelbſt vor Carteſius, man zieht nur ſeine melancholiſche Religioſität hervor; verſteht aber den heroiſchen Atheismus nicht, welcher das wahre Weſen dieſes großen Denkers in Frankreich bildete. Deutſchland aber hat drey Jahrhunderte daran gearbeitet: Die alte phantaſtiſche Welt der Religion und Metaphyſik aufzulöſen, Deutſchland — in ſeinen hervorragendſten Geiſtern atheiſtiſch — wird auch die Reſultate ſeiner langwierigen Theorie ins Leben führen.« — An dieſem Documente mag ſich die Muthloſigkeit Ruge's emporrichten, die offenbar im Unrecht iſt, denn nicht bey Uns, ſondern in Deutſchland muß er ſeine Parthey ſammeln. Dies Taillandier's letztes Wort.

Daß dieſe meine Nachſchrift ein Lückenbüßer ſey für manches Wort, was mir in der Feder ſtecken geblieben, daran wirſt du wohl nicht mehr zweifeln; aber

wo bleibt der Commentar, wirſt du fragen, zum geiſtreichen Worte des Weiſen von Nazareth: Gott kann aus Steinen Kinder der Auserwählung machen?

Allein — hat ſich denn Frankreich — nach deutſchem Urtheil — nicht verſteinert ſeit Carteſius wie Loths Gemahlin? und fängt Es nicht an: Seine edelſten Organe wieder zu regen und zu ſtrecken, d. h. Herz und Zunge, denen aber Kopf und Gehirn gewiß nachfolgen wird, da ſchon als eine Regung der Zirbeldrüſe, (wohin Carteſius die Reſidenz der Seele (das Paris des pſychiſchen Lebens) verlegte) anzuſehen iſt die Bemerkung Taillandiers über jene Stelle in dem angeführten Briefe eines Deutſchen, welche dieſer eigens unterſtrichen hatte zu dem Zwecke (meint eben jene Bemerkung) um ſeine ſonderbare Entdeckung herauszuheben: daß Carteſius ſein heroiſcher Atheismus auszeichne. Sonderbar iſt nun dieſe Entdeckung keineswegs; denn wer die atheiſtiſche Brille auf der Naſe trägt, der ſieht überall Atheismen, unter dem der Deutſche diesmal gewiß nur den (ſogenannt) poſitiven Zweifel des Carteſius verſtanden hat, vor welchem Worte auf deutſchen Boden —

Theologen jeder Confeſſion leider noch zur Stunde das lateiniſche oder deutſche Kreuz ſchlagen.

Einfältig und bornirt aber iſt jene Entdeckung zu nennen, weil ſie über Carteſius einen Malebranche vor der Revolution, in dieſer einen St. Martin (Frankreichs Jacob Boehme) und nach der Revolution einen Royer Collars und ſeinen großen Schüler Couſin mit Fleiß verſchwiegen hat, da der ecletiſche Character in den Leiſtungen des Letztern dazu nicht berichtigen konnte. Denn wenn auch der Eclecticismus nicht den Beweis liefert: daß die Bedeutung eines Carteſius in der Geſchichte der europäiſchen Philoſophie von Frankreich bereits gewürdigt ſey; ſo hat doch die deutſche Philoſophie gewiß keine Urſache: Frankreich darüber einen Vorwurf zu machen; und doch will jene überall dafür angeſehen ſeyn: daß ſie auf jedem Boden das Gras wachſen höre und ſehe.

Wäre nur einmal die Bedeutung jenes Mannes, der nicht bloß dem franzöſiſchen Volke, ſondern der germaniſchen Nation angehört, wahrhaft gewürdigt; wahrlich! diesſeits und jenſeits des Rheins, würde den Hauptformen des Pantheismus (dem Monismus

und Monadismus, mit und ohne Transſcendenz) energiſcher begegnet werden von Seite der Theologie und Philoſophie, als es bisher geſchehen iſt. Oder iſt etwa die Begegnung keine ſchwachköpfige, wenn ſie vorſchlägt: die abſtracten Gegenſätze der Transſcendenz und Immanenz in ihrer gegenſeitigen Geſchiedenheit von Tiſch und Bette (wie ſie im Monismus vorliegen), durch eine wiederholte Copulation zu einem unauflöslichen Bunde der Ehe zu verhelfen; oder wenn ſie glaubt: den atheiſtiſchen Monadismus unter der Alongeperücke eines Leibnitz oder unter dem Dreyſpitzer des practiſch-poſtulirenden Kants zu Ehren zu bringen?

Wer in Carteſius und Luther nicht die Männer erblickt, die ſich in die geſammte Verlaſſenſchaft St. Auguſtins des erſten und größten Kirchenlehrers in der Occidentaliſchen Kirche getheilt haben, der hat weder dieſem noch Jenen in ſeinen Leiſtungen auf den Grund geſehen.

Auguſtin war es ſchon, welcher aus der Herrſchaft des Neuplatonismus, d. h. aus der Deſpotie der antiquen Begriffsſpeculation, die chriſtliche Theologie zu emancipiren verſuchte dadurch: daß er in den Geiſt des

Menſchen einkehrte, um ihm eine infallible Antwort auf die Frage: Was iſt Wahrheit? zu entlocken, die er in einem ganz andern Sinne an den Geiſt des Menſchen als einſt Pilatus an den Menſchenſohn ſtellte.

Dieſer erſte Schritt aber fand nicht nur keinen Nachfolger, ſondern Auguſtin ſelber wurde an der Vollendung jener innern Angelegenheit durch die Streitigkeiten in der Kirche verhindert. Darum griff auch die antique Speculation in ihren theologiſchen Vertretern abermal ſo um ſich: daß ſie im Mittelalter den großen Streit zwiſchen Realismus und Nominalismus entzündete, der mit dem erſtickenden Dampfe einer doppelten Wahrheit endigte, einer theologiſchen nämlich, die zugleich eine philoſophiſche Unwahrheit, und einer philoſophiſchen Wahrheit, die zugleich eine theologiſche Unwahrheit ſeyn ſollte.

Gegen dieſen Indifferentismus, das Aquatofana alles wiſſenſchaftlichen Ernſtes, erhob ſich nun Carteſius innerhalb, wie die Reformatoren außerhalb der alten Kirche — dort wie hier im Geiſte Auguſtins des rationellen Pſychologen und Theologen. Carteſius entdeckte mittelſt der Methode des durchgreifenden Zwei-

fels, die er als Wünſchelruthe zu handhaben wußte, den lebendigen Quell der wahren Erkenntniß im Geiſte und ſprach ihn aus in ſeinem unſterblichen Cogito ergo sum. Es lag hierin zugleich eine Erhebung (Proteſtation) gegen das Princip der Reformation: die auf Koſten des freyen und vernünftigen Geiſtes im Menſchen die Allmacht der Gnade im Gebiethe des practiſch-religiöſen Lebens proclamirte.

Auguſtin im fünften Seculum hatte ſchon das Vivo ergo sum mit dem bekannten: Auctoritas tempore, ratio autem re prior est, als palladium der Wiſſenſchaft verkündigt. Ob nun Carteſius wußte: daß er in die Fußſtapfen des großen Auguſtin getreten ſey, darüber geben uns zwar ſeine Schriften keinen Aufſchluß; aber er war es doch allein, der den faſt vor einem Jahrtauſende eingeſchlagenen und ſeitdem verrotteten Weg abermal betrat, und denſelben auch ganz zurückgelegt haben würde; wenn die Erkenntnißtheorie eines Auguſtins unverantwortlicher Weiſe von der ſcholaſtiſchen Theologie durch das ganze Mittelalter hindurch nicht in tiefen Hintergrund zurückgedrängt worden wäre. Unter dem Einfluſſe Jener ſtand auch Carteſius, der nun zwar den

Gegenſatz im geſchöpflichen Daſeyn zwiſchen Geiſt und Natur als einen qualitativen (weſentlich verſchiedenen) ahnete; aber auch dieſe Verſchiedenheit in der genauern Beſtimmung ſeiner zwey Glieder für Immer wieder aufhob (als er jene in den Gedanken und in die Ausdehnung (Materie) verlegte); wenn nicht über kurz oder lang die empiriſche Pſychologie die Entdeckung machte: daß auch innerhalb der Gränzen der Natur, ein Gedankenleben ſich anſetze, das aber mit der Denkoperation des Geiſtes nicht zu verwechſeln ſey, und deßhalb dieſen als einen weſentlich, nicht bloß graduell verſchiedenen von der Naturpſyche offenbare.

Dieſe Entdeckung aber hat die deutſche Philoſophie auf proteſtantiſchen Boden bisher nicht gemacht, und konnte ſie auch nicht leicht machen.

In jener hat nur die Theologie der Reformatoren theils ihre ſpeculative Rechtfertigung, theils ihre allſeitige Ausbildung gefunden. Jene Theologie aber war hervorgegangen aus der deutſchen Theologie, die wieder eine Tochter der mittelalterlichen Myſtik war, in welcher der poſitive Glaube und die antique Begriffsphiloſophie mitſammen ein Concubinat führten, weil je-

nes Zeitalter bald im Ariſtoteles, bald im Platon den Schlüſſel für die Geheimnißlehren der Offenbarung zu finden glaubte. — Den Schluß von der allſeitigen Ausbildung der reformatoriſchen Theologie machen nun eben die Formen des Atheismus, an denen ſich das ungelehrte und gelehrte Frankreich ſcandaliſirt, wie wir vernommen.

Das proteſtantiſche Deutſchland wird auch in Zukunft nicht im Stande ſeyn: das zu vollenden, was Carteſius begonnen, weil die Leidenſchaft blind macht, die nun wähnt: daß außer dem Proteſtantismus Niemand mehr denkt, wenn auch hie und da — Einer oder der Andere — noch dichtet.

Weil ferner ihm der ſittliche Ernſt, das männliche Princip in der Erzeugung der Wahrheit, abhanden gekommen, wie die Theorie des Egoismus erweiſet. Dieſer doppelte (ethiſch-theoretiſche) Verfall wird die germaniſche Nation noch lange zum Schuldner machen an der Löſung der großen Aufgabe, die ihr die Providenz ſchon zugedacht, als ſie von dieſer durch das rothe Meer der Völkerwanderung nach dem gelobten Lande im Herzen des neuen Welttheils geführt wurde, zu welcher Löſung aber nur erſt Ein Schritt gethan worden iſt in der

Reformation, und ihrer rationaliſtiſchen Überſetzung vom kirchlich-ſocialen auf den ſtaatlich ſocialen Boden in der Revolution.

Die Hauptaufgabe aber liegt in der Verſöhnung der zwei Offenbarungen in Natur und Geſchichte, die in der Wiſſenſchaft im Widerſtreite miteinander liegen, der nur in der Übereinſtimmung beyder beygelegt werden kann. Wenn dieſe aber keine Vereinerlegung ſeyn darf; ſo bedarf eines Dritten, in welchem beyde Eins ſind, und dieſes Dritte iſt der Gedanke Gottes von der Weltcreatur in ihrer Totalität, und dieſer Gedanke kann allein vom freyen Geiſte in der Würde und Macht ſeines Selbſtbewußtſeyns, dieſer Wurzel ſeines Gottesbewußtſeyns erhoben werden.

Den erſten Schritt zur Realiſirung ſeiner angeſtammten Freyheit, machte er in der Reformation als Emancipation von der Zwangsgewalt der kirchlichen Auctorität, und in der Fortſetzung deſſelben in der Revolution, als der Emancipation von dem Abſolutismus der Staatsauctorität. Der Geiſt des Menſchen hat dort wie hier, vor der Hand die Auctorität Seiner ſelbſt (als eines Lebensprincips) gegenüber den Auctoritäten in den

beyden Sphären ſeines ſocialen Daſeyns, und hiemit die Bedingung zugleich zur Verwirklichung ſeiner geſetzfindenden (nicht erfindenden) und daher geſetzgebenden Macht (Autonomie) ſicher geſtellt.

In dieſem Vorgange aber als ſolchem liegt noch keine unmittelbare Bürgſchaft: daß die erſte Verwirklichung, welche in die Verſtändigung des Geiſtes über ſein Weſen fällt, ſchon als eine gelungene anzuſehen ſey.

Es darf daher auch Niemanden als ein crimen laesae Majestatis imputirt werden; wenn er weder in der Reformation noch in der Revolution, den Geiſt zweyer Völker im Beſitze des Steines der Weiſen findet. Die Reformation hat die Freyheit und Vernunft des creatürlichen Geiſtes ebenſo mit Füßen getreten; wie die Revolution den Antheil des Geiſtes an dem Naturleben, als dem zweiten Elemente des Menſchen, vornehm über die Achſeln anſieht, als ob ſich dieſes in allen Geſtaltungen ſeines ſocialen Daſeyns, nicht eben ſo nothwendig geltend machen müßte, wie das erſte Element — der freye Geiſt. Der Menſch kann alſo in dieſer Richtung ſo wenig einen dauerhaften Staasorganismus, wie dort [illegible]nen Organismus der Kirche gewinnen.

Der ganze Menſch muß zuvor erkannt ſeyn in der Wiſſenſchaft, bevor dieſe auf eine Anerkennung im Leben von den beſtehenden Auctoritäten, und auf ihre Sicherſtellung dringen kann.

Bedingung Jener Erkenntniß iſt eine ſowohl negative als poſitive, nämlich die Würdigung der Geſchichte der Philoſophie vor wie nach der Reformation, und die Fähigkeit und Liebe zur Beobachtung des innern Lebens.

Und wer könnte dieſe Bedingungen zur Mitbewerbung in der Verwirklichung jenes Zweckes von der franzöſiſchen Nation ausſchließen wollen?

Die mitgetheilte Kritik ſtellt ihr nichts weniger als ein Armuthszeugniß aus. Kein Franzoſe wird je zur Exclamation eines Stirners ſich verſteigen: »Todt iſt das Volk, Wohlauf bin Ich!« aber Jeder wird dem Urtheile eines ſeiner Landsleute: »Wenn der deutſche Geiſt nicht in den Wolken ſchwebt; ſo kricht er auf der Erde« ſeinen Beyfall nicht verſagen.

Übrigens läßt jene Kritik Manches zu wünſchen übrig. Hieher gehört vorzüglich die Anſicht: die den letzten Grund von den Scandalen der deutſchen Philoſophie in äußerlichen Verhältniſſen (in dem Contraſte zwiſchen Cul-

tur und Verfaſſung) findet, und glaubt: bey günſtigern Verhältniſſe zwiſchen jenen Potenzen würden jene Eiterbeulen ſich nicht angeſetzt haben.

Solcher Einſicht aber begegnet man auch auf deutſchem Boden häufig. Denn es wird hier ebenfalls überſehen: daß wenn die Ausläufe eines großen Gedankenprozeſſes immer vermieden werden ſollten, der Prozeß ſelber nothwendig unterbleiben müßte. Niemand aber kann zweyen Herrn dienen, ohne den einen zu verachten und den andern zu lieben, ſagt das Evangelium. Den Beweis dafür liefern ſelbſt Völker, denen es (wie England, Frankreich) unmöglich wird, im wiſſenſchaftlichen und politiſchen Leben gleichen Schritt zu halten.

Die Reformation, die theils aus Nothwehr in der Selbſterhaltung, theils in Folge ihres Grundſatzes vom allgemeinen Prieſterthume, die neue Kirche, der Staatsgewalt überantwortet und hiemit zugleich den Grund zum ſpätern Caesaropapismus gelegt, hatte auch dieſes politiſch unbetheiligte Deutſchland in den Stand geſetzt: Seinem Berufe treulich obzuliegen d. h. die lang beſtrittene Auctorität und Autonomie des freyen Geiſtes wiſſenſchaftlich zu rechtfertigen. Dieſe Rechtfertigung iſt nun bisher

bloß von der negativen Seite betrachtet, eine gelungene zu nennen, indem jene bloß nachgewiesen: Was der Geist schlechthin nicht seyn könne, nämlich eine bloß gesteigerte Subjectivität des Naturlebens. Denn das Buch: »der Einzige und sein Eigenthum« ist wahrlich nichts besseres als eine Theorie des Ichs, wie sie ein Quadrumane der neuen Welt schreiben könnte, wenn er in der alten Welt, etwa in einer Gegend am Rheinstrome das Licht der Welt erblickt hätte.

Und wenn du im Urtheile über jenes Buch sagst: »Stirners Theorie hat keinen absoluten Werth, als Zeugniß aber einer Epoche in der Philosophie ist es untadelhaft;« so konntest du darüber von Taillandier nur aus dem Grunde getadelt werden, weil dieser den relativen Werth jenes Buches, nicht in der Categorie der Negativität unterzubringen verstand. Wenn aber der Franzose in der Fortsetzung jenes Urtheils deine Worte: »Wenn Stirner dem Menschen sein individuelles Recht wiedergibt; so macht er Uns strebsamer und begieriger,« eine lügenhafte Erklärung nennt; so weis der Richter so wenig als sein Delinquent: Was zur positiven Rechtfertigung des Menschengeistes gehört, um sie als eine vollendete hinzunehmen.

Die Quelle alles Rechtes liegt nur für den in der Individualität, der die Perſönlichkeit des Geiſtes identificirt mit der Individualiſirung des Naturprincips in der Sphäre ſeiner Subjectivität. Aber ſelbſt in dieſer Region gibt es ſo wenig ein Recht und eine Pflicht, als es daſelbſt ein Ich gibt, d. h. einen Träger des Gedankens vom Seyn als dem Realgrunde und ſeiner Geſetzlichkeit in der Selbſtoffenbarung. Der Einzige und ſein Eigenthum iſt daher kein Anderer als der Geiſt im Menſchen, und wenn derſelbe ſein Eigenthums-Recht auch noch auf die animaliſche Individualität überträgt; ſo liegt der Grund hievon darin: weil er ſeine Perſönlichkeit und die pſychiſche Individualität als Elemente eines Ganzen findet, das der Menſch — als Syntheſe der Antitheſe im Weltganzen — ſelber iſt. Von einem Ich ohne moraliſchem Geſetze kann nur der deutſche Michel unter dem Joche des Begriffs, laut werden; ſo lang er dieſen als den einzigen Gedanken, und als ausſchließliches Eigenthum des Ichs erkennt.

Möge daher die zeither bloß negative Rechtfertigung recht bald in die poſitive auf deutſchem Boden umſchlagen, damit an dem auserwählten Volke des neuen

Bundes, der ewige Jude des alten Bundes nicht seinen traurigen Reisegefährten erhalte, zu dem Zwecke, damit Jenes seinen bisherigen Haß gegen das transscendente Juden- und Christenthum endlich einmal in Achtung und Liebe zu verwandeln beginne.

Indeß — wo immer jener Umschlag vor sich gehen möge, Frankreich wird die Hochachtung, die Es bisher seinem Carteſius treulich gezollt, auch der Vollendung deſſen was Er begonnen, nie schuldig bleiben; dafür bürgt schon die Würdigung der Geschichtsphiloſophie nach dem Entwurfe im hegelschen Syſteme, wie wir sie aus dem Munde Taillandiers vernommen, die manchem Philoſophen von Profeſſion diesseits des Rheins mit deutschen und undeutschen Nahmen die Schamröthe ins Geſicht treiben könnte, wenn nur ein Tropfen deutschen Blutes in ihm seinen Kreislauf machte. So bemerkt ein leipziger Commentator vom Jahre 1847 zu der mitgetheilten Kritik: »Herr Taillandier mag sich tröſten über den jetzigen Zuſtand der hegelschen Schule. Er leſe was wir aus Hegel anführen: Ob daraus die Kraft ſpricht, welche die bedeutendeſten Köpfe (Feuerbach und B. Bauer) entwickelt haben. Hegel iſt Metaphyſiker, ein

Gedankenmensch; diese aber sind Männer der Leidenschaft und voller Gluth. Es ist übrigens merkwürdig: Wie der Franzose mit dem Hofrath Gervinus übereinstimmt; doch Ruge sagt: Gervinus trüge noch einen Zopf. Jener dürfte nicht Unrecht haben.«

Kurz zuvor fällt der Commentator folgendes Urtheil: »In Ruges Kopfe findet das Widersprechendeste einen Platz. Bey Ihm ist überhaupt keine Spur von Folgerichtigkeit zu finden.« In folgender Stelle aber aus Hegels Schriften will der Commentator den eigentlichen Sinn der hegelschen Dialectik erblicken: »das bewegende Princip des Begriffes (welches die Besonderungen des Allgemeinen nicht nur auflöst, sondern auch hervorbringt) heiße ich (Hegel) Dialectik. Dialectik jedoch nicht in dem Sinne: daß sie einen (dem Gefühle gegebenen) Gegenstand (Satz) herüber und hinüber führt, verwirrt und auflöst, und es überhaupt nur mit der Herleitung seines Gegentheils zu thun hat — eine negative Weise, wie sie häufig bey Plato erscheint. Diese kann auf diese Weise wohl das Gegentheil einer Vorstellung — oder dem Widerspruch der Letztern (wie der alte Scepticismus), ja diesen sogar als eine Annäherung zur Wahr-

heit, als ihr letztes Reſultat anſehen. Die höchſte Dialectik aber iſt: die Beſtimmung, nicht bloß als Schranke und Gegentheil, ſondern als poſitiven Inhalt und Reſultat hervorzubringen und aufzufaſſen, wodurch ſie allein Entwicklung und immanenter Fortſchritt iſt. Dieſe Dialectik iſt dann nicht äußeres Thun eines ſubjectiven Denkens, ſondern die eigene Seele des Inhaltes, die organiſch ihre Zweige und Früchte hervorbricht. Dieſer Entwicklung der Idee ſieht das Denken als ſubjectives nur zu, ohne ſeinerſeits eine Zuthat hinzuzufügen.«

Ferner: »Hegels dialectiſche Methode iſt nicht eine aus dem geſchichtlichen Inhalte ſelbſt abſtrahirte Form, ſondern was er Methode nennt, iſt nichts als eine ſyſtematiſche Aneinanderreihung der alten Categorien des Ariſtoteles, des Giordano Bruno, Wolfs, Kants und Fichtes. Aus den pſychologiſchen Categorien des Letzteren hat er metaphyſiſche gemacht, was eigentlich (?!) ſchon Schelling vor ihm gethan. Aber — welche Schwäche des Geiſtes gehört dazu: Rein logiſche Formen (wie Begriff, Urtheil und Schluß) zu hiſtoriſchen Categorien zu machen und welche Unkenntniß der Geſchichte ſetzt ſolch ein Verfahren voraus.« Dieſe Kritik

ſchließt daher mit der Exclamation: »O wie zahm iſt doch dieſe Dialectik!« Ja wohl! und doch nicht ſo zahm wie das Roß eines Prager Viehakers, das hier der Kritikus beſtiegen, nnd dem noch viel fehlt zu einem zopfähigen Haarwuchſe, wie ſolchen der Prophet Habakuk trug, als er vom Engel des Herrn beym Schopfe ergriffen und durch die Lüfte nach Babel zum Daniel geführt wurde. Unſer Kritikus hat wohl von daher, d. h. aus der Löwengrube der hegelſchen Dialectik ein Gebrüll vernommen; aber daß ein Daniel in derſelben gefangen nach Erlöſung ſeufzend ſitzt, davon hat er noch keine Ahnung.

Streifzüge in's Gebiet der hiſtoriſchen Theologie.

1. Die Emanationslehre im Übergange aus der alterthümlichen in die chriſtliche Denkweiſe.

Der Gedankengang dieſer Abhandlung von Dr. Heinrich Ritter iſt folgender:

1. Die Völker des Alterthums in ihrem Verſuche: Sich über die Weltentſtehung zu verſtändigen, nahmen ihre Zuflucht zu Analogien aus dem Leben ſowohl der äußern Natur als des Menſchen. Solch eine Analogie war die von der Quelle entlehnte, an welche ſich die orientaliſchen Völker hielten, und die unter dem Nahmen der Emanationslehre bekannt iſt.

Bey den klaſſiſchen Völkern des Alterthums war es dagegen die phyſiſche und ethiſche Analogie der Kräfteentwicklung und der Stoffbearbeitung un-

ter dem Nahmen der Evolutions- und der Formationstheorie, wovon jene nur zufällig, diese aber nothwendig dualistisch sich gestaltete. Beyde Theorien unterscheiden sich von der Emanationslehre dadurch: daß diese den Weltgrund ohne Wandlung bey aller Emanation sich vorstellte; jene aber denselben in die Veränderung hereinziehen. Alle drey Vorstellungsweisen kommen darin überein: daß sie die Welt als Product eines Naturprozesses auffassen, wobey die Evolution eine Verwandtschaft Gottes mit der Natur, die Formation eine Herrschaft Gottes über die Natur festhält.

Das Musterbild zu beyden Denkweisen ist der Mensch wie Er leibt und lebt. Nach seinem Ebenbilde hat Er sich jedesmal seinen Gott gestaltet.

2. Eine Vereinigung der Evolutions- und Formationstheorie findet sich schon in der platonischen epistotelischen und stoischen Philosophie vor, die daher auch den Übergang bilden zur alexandrinischen Emanationstheorie, in der sich die orientalische mit der occidentalischen Denkweise zu einem Ganzen verschmolz (*).

(*) In der Stoa ist (nach Ritter) Gott das vernünftige und künstliche Feuer, das zugleich Substanz (Materie) aller

Jene hatte ſich bereits in der Sankia- und in der Vedanta-philoſophie ausgebildet; wovon jene dualiſtiſch, dieſe moniſtiſch iſt. Denn nach jener iſt die Seele leidend (bloß Zuſchauer des Weltſchauſpieles), und die Materie thätig; nach dieſer aber iſt Gott die allgemeine Seele, die Seele (des Menſchen) ein Theil Gottes und beyde ohne Wandel. Die Welt dagegen ein Ausfluß Gottes und zugleich wandelbar.

Von der Sankiaphiloſophie unterſcheidet ſich daher die griechiſch-dualiſtiſche, weil dieſe die Seele als das thätige, die Materie als das leidende Princip auffaßte.

Dinge, und als Thätigkeit zugleich die Form derſelben iſt. — Plato und Ariſtoteles ſind (nach Ihm) Vorläufer der Emanationslehre, weil es Beyde auf die Vernichtung der Materie angelegt hatten, da dieſe ihnen nur als das Verneinende in den weltlichen Dingen galt. Bey aller Paſſivität der Materie, ſoll dieſe doch nicht ohne alle Rückwirkung auf die Kunſtthätigkeit Gottes, von Ihnen vorgeſtellt worden ſeyn.

Ihr Nichtſeyn alſo begründet doch (nach Ihnen) die Unvollkommenheit der Dinge; daher die Kraft Gottes nicht überall hindringen konnte. Daraus endlich folgt ihre Annahme von Mittelweſen (gewordenen Göttern) und von Geſtirnen als Kräften Gottes. S. 18—19.

Von der Vedanta unterſcheidet ſich die griechiſch alexandriniſche Emanationslehre darin: daß dieſe die Seele als Ausfluß (nicht als Theil) Gottes beſtimmte, und daher auch ſchon in der Selbſterkenntniß der Seele eine Rückkehr zu Gott erblickte.

3. In der Vereinigung beyder Denkweiſen des Alterthums liegt die Bedeutung der alexandriniſchen Philoſophie. Sie war das Reſultat des alternden Lebens der claſſiſchen Völker, und zugleich der Übergang in eine neue Zeit. Sie verband zwar das Einſeitige in jeder der zwey Denkweiſen durch das Supplement der andern; aber den Widerſpruch, der in dieſer Miſchung lag, konnte ſie doch nicht löſen. So fehlte der griechiſchen Philoſophie der letzte Zweck (das Ziel des irdiſchen Kampfes) wie der orientaliſchen der Werth der irdiſchen Wirkſamkeit; bey der Vereinigung aber jenes Ziels mit dieſem Werthe, erweiſt ſich das Ziel (die Ruhe der Seele in Gott) als unverträglich mit der Wahrheit des Weltlebens, und umgekehrt dieſe als unverträglich mit jener Ruhe.

4. In der chriſtlichen Denkweiſe lag allein die Ausgleichung beyder.

Sie hielt das Ziel der Orientalen feſt; und führte auf einem andern Wege zur Erreichung desſelben.

In jenen hafteten aber zwey Vorurtheile.

1. Daß die Dinge dieſer Welt eitel, und unſer Thun nur Leidenſchaft ſey.

2. Daß alle Dinge ihrem Weſen nach unvollkommen ſeyen, wegen ihrem Abſtande von Gott.

Beyde Vorurtheile mußten dem Gedanken weichen: daß der Vollkommene (Gott) nur Vollkommenes machen könne.

Dieſer Gedanke in ſeiner Ausbildung machte der Emanationslehre ein Ende, die Ausbildung aber war eine allmählige.

Denn das Chriſtenthum, anfangs mehr mit der Geſinnung und Geſittung der Völker als mit der Wiſſenſchaft beſchäftigt, duldete die Emanationslehre neben ihrer Creationslehre.

Dieſe trat zuerſt in Verbindung mit jener, der Formationstheorie entgegen, daher auch ihre Formel: Creatio mundi ex nihilo.

Nach ihrer negativen Seite ſchloß ſie alle Ana-

logien aus, durch welche das Alterthum das Verhältniß Gottes zur Welt ſich veranſchaulichte.

Nach ihrer poſitiven Seite ſtellte ſie Gottes Wirkſamkeit als eine ſchrankenloſe und ſein Werk als ein vollkommenes auf.

5. Als Hauptmomente ihres Streites mit den vorhandenen Theorien laſſen ſich folgende drey angeben.

a. Die Creationslehre ſteht in Verbindung mit der Emanationstheorie, um die unendliche Evolutions- und die dualiſtiſche Formationstheorie zu überwinden. In dieſe Epoche fällt Philo — mehrere Kirchenväter — einige Gnoſtiker — und die neuplatoniſche Schule. — So ſupplirte die Secte der Valentinianer den Dualismus durch eine lange Reihe von Emanationen. Und im Neuplatonism lag der dualiſtiſche Überreſt nur noch in der Nothwendigkeit (der Gott ſelber unterworfen war): Sich zu ergießen in unvollkommene Ausflüſſe; die ſich aber neben Gott in ſeiner Vollkommenheit hinſtellte wie ein zweites Prinzip.

b) Die Creationslehre bricht ihre Verbindung mit der Emanationstheorie ab.

Origines nähmlich verwarf die langen Reihen der

Emanationen durch die Lehre vom Logos (Ebenbild — Sohn) Gottes, der zugleich der Inbegriff der Geisterwelt in ihrer unmittelbaren Abstammung aus der Gottheit, und in gleicher Verbindung mit derselben war.

Er stellt sich daher über Plotin, der zwar die Emanation auf einfache Momente reducirte; aber zwischen Seele und Gott doch nur ein mittelbares Verhältniß statuirte, denn die Seelen (Geister) sind nicht Verwandlungen Gottes, sondern andre von Gott verschiedene Wesen.

Schwieriger war von ihm der Gedanke vom Übel in der Welt zu überwinden.

Er half sich hier durch orientalische Voraussetzungen: »Weltschöpfung ist ein Strafact für die gefallenen Geister. Gott ist Mensch geworden, damit die Menschen Götter werden.« Mit diesen Voraussetzungen aber vertrug sich der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf nicht (selbst nach der Emanationslehre); der als ein Wesentlicher festgehalten wurde.

Ritter dagegen meint: »Die Schöpfungslehre verlange keinen andern Unterschied als den: daß was Gotte ursprünglich — dem Geschöpfe nur durch Mittheilung zukomme.« Es sei daher auch an-

nehmbar: »Daß Gott dem Geſchöpfe Alles mittheile, was Er im Reichthume ſeines Geiſtes umfaſſe; welcher Annahme auch das Chriſtenthum huldige.« S. 36.

c. Dieſen (vermeintlich-chriſtlichen) Unterſchied ſoll aber die Dogmatik der Väter nicht auf wiſſenſchaftliche Weiſe unterſtützt haben. Als Haupthinderniß erblickt der Verfaſſer das Vorurtheil des Alterthums: »Daß die Welt als Werk Gottes unvollkommen ſein müſſe; und zwar, ihrem Weſen nach d. h. mit all ihren Kräften und ohne Aufhören.«

Dieſes Vorurtheil ſoll nun die Dogmatik zu überwinden geſucht haben in der Trinitätslehre, die ſich daher auch als Fortſetzung der Schöpfungslehre in ihrem Anſchluße an die Emanationstheorie erweiſen ſoll.

Die Hauptrepräſentanten derſelben (Athanaſius Baſilius, die beyden Gregore) ſollen nähmlich einen Unterſchied machen zwiſchen Geſchaffen- und Gezeugtwerden aus dem Grunde: weil der Schöpfer, ſeinem Begriffe nach, beſſer als das Geſchöpf ſeyn müſſe; nicht ſo der Erzeuger, der gleich gut mit dem Sohn ſeyn könne.

Dazu ſoll noch die Anſicht gekommen ſeyn:

Daß in den Geſchöpfen ein Theilnehmen an dem Nichts, Statt finden müſſe.

Den Sohn und den Geiſt Gottes ließ man daher auf andere Weiſe, als die Welt, aus Gott hervorgehen, d. h. nicht durch den Willen des Vaters, ſondern bloß durch die Natur desſelben d. h. durch Emanation.

Und doch ſagte ſich dieſe Anſicht anderſeits wieder los von den Folgerungen der Emanation d. h. von den Unvollkommenheiten des Emanirten; indem ſie völlige Gleichheit ſtatuirte zwiſchen den drei Perſonen in Gott. Den Grund hievon findet der Verfaſſer in dem Gedanken: »weil die Geſchöpfe der vollkommenen Offenbarung (in Heiligkeit und Seligkeit Gottes) nur durch den Sohn und den Geiſt theilhaft werden können. Wer aber die Geſchöpfe zu Göttern zu machen habe, müſſe ja ſelber Gott ſeyn.«

d. An dieſe Trinitätslehre ſchloß ſich ſpäter eine Erweiterung der Creationstheorie an in der Lehre von der Ebenbildlichkeit Gottes im Menſchen. In dieſer ſollte der Keim zur Unſterblichkeit und zur Voll-

kommenheit des Menſchen liegen, um der Offenbarung Gottes durch den Sohn und den Geiſt theilhaft zu werden.

Gott war alſo nach chriſtlicher Denkweiſe der Grund aller Weſen durch Emanation und Creation (und in letzterem Falle mit und ohne Ebenbildlichkeit). In der Schöpfung des Menſchen nach Leib und Seele — ſollen beide Operationen Gottes zuſammengekommen ſeyn; da ſein Leib von der geſchaffenen Erde genommen; die Seele aber dem Leibe unmittelbar von Gott eingehaucht worden ſey, nach der Ausſage der Offenbarungsurkunde. Das Endurtheil unſers Hiſtorikers lautet: »Dieſe Lehre hat bey aller Mühſamkeit, die ſie zur Schau trägt, doch den groben Dualismus ſammt den feinern Ueberbleibſeln überwunden. Aus dieſer Künſtlichkeit und Mühſeligkeit erklären ſich aber auch die ſpätern Mißverſtändniſſe und Zweifel unſerer Zeit in demſelben Thema.«

Das größte aber unter den Mißverſtändniſſen iſt das, welches unſerm Geſchichtsforſcher, wie ſein eigener Schatten, nachläuft: daß nähmlich die Schöpfungslehre keinen andern Unterſchied verlange als den: daß das,

was Gotte urſprünglich und eigenthümlich zukomme, dem Geſchöpfe nur durch Mittheilung gehöre; und daß demnach Gott einem Geſchöpfe ſeinen ganzen Weſensreichthum mittheilen könne; verſteht ſich, ohne dem Letztern den Character der Creatürlichkeit zu rauben. Allein dieſes Mißverſtändniß hat ſeine Exiſtenz nicht der früheren Künſtlichkeit und Mühſeligkeit zu verdanken; denn was kann einfacher ſeyn, als ein bloß quantitativer oder graduéller Unterſchied zwiſchen Creation und Emanation. Es gibt wenigſtens an Simplicität der Anſicht nichts nach, welche in der Waſſerquelle als natürlichen Gegenſtande, das Original von der Emanationstheorie erblickt. In derley Simplicitäten hat ſich unſer Geſchichtsforſcher als einen ſtrengen Anhänger des Thomismus erwieſen; hat aber ſo wenig wie dieſe mittelalterliche Schule eine Ahnung von der Idee der Creation; nur mit dem Unterſchiede: daß Jener ihr Mißverſtändniß zu verzeihen iſt, da ſie in eine Zeit fiel, in welcher die Theologie den Schlüſſel für die ogenannt geoffenbarten Wahrheiten noch in der antiquen Speculation zu beſitzen glaubte; und daher auch den

Unterſchied zwiſchen Creation und Emanation als einen zwiſchen partieller und totaler Weſensmittheilung richtig beſtimmt zu haben ſich einbildete.

Was aber jener Zeit nicht einfiel; das hätte doch um ein halbes Jahrtauſend ſpäter einem deutſchen Forſcher in den Sinn kommen können: Daß eine Weſensmittheilung an Geſchöpfe, dieſe Letzteren ja ſelber ſchon vorausſetze, und daß es ſich deßhalb eben darum handelt zu wiſſen: Auf welche Weiſe dieſe urſprünglich eingetreten ſeyen, d. h. Ob durch eine Weſenstheilung Gottes, als Bedingung ſeiner Weſensmittheilung, oder — Ob auf eine andere Weiſe, mit welcher ſich der weſentliche Unterſchied zwiſchen Gott und Creatur und die Vereinigung der Letzteren mit Gott (unter dem Namen Weſensmittheilung) verträgt.

Dieſer qualitative Unterſchied aber iſt es, der ſchon die Religion Iſraels von der der heidniſchen Völker unterſchied, und welchen das Chriſtenthum nicht erſt eingeführt hat, ſondern nur feſthalten mußte; indem ſein Hauptdogma vom Welterlöſer als Sohn der Jungfrau, mit jenem Unterſchiede ſtand und fiel. Denn dieſer Menſchenſohn war nur denkbar als

Product einer neuen Schöpfung auf dem Boden der alten oder urſprünglichen.

Wer nun aber keine tiefere Einſicht in den Gegenſatz vom Juden- und Heidenthume ſich verſchafft hat als die gangbare des Pantheismus, der jenes aus dieſem hervorgehen läßt; der muß dann auch die Trinitätslehre als eine Fortſetzung der Schöpfungslehre anſehen, und für dieſe Anſicht den ſimpeln Grund anführen: weil jene ſich einſt an die Emanationstheorie angeſchloſſen.

Jene hat ſich aber im Judenthume ſo wenig wie im Chriſtenthume an die Emanationslehre angeſchloſſen; wohl aber konnte die Reconſtruction der Trinitätslehre in der Schule die Emanationslehre nicht umgehen, ſeitdem die Schule in der Reconſtruction der Schöpfungslehre ihre Zuflucht zur gangbaren Emanationstheorie genommen. Als daher die Väter die Unterſcheidung zwiſchen Zeugen und Erſchaffen einführten, und *jenes* als eine natürliche, im Gegenſatze zu einer freyen (beabſichtigten) Bethätigung Gottes feſtſtellten; da erhielt auch die Schultheorie von der Schöpfung als *einer* Emanation Gottes, den erſten Stoß.

Der zweite Stoß wäre von St. Auguſtin zu

erwarten gewesen, nach seinen Forschungen über die göttliche Trinität zu schließen. In diesen hatte er es zur Überzeugung gebracht: daß auf die Ausmittlung des Verhältnisses der drey Personen zu einander in der Einen Gottheit, die Momente des logischen Begriffs keinen Einfluß nehmen dürfen; wenn die Kirchenlehre in ihrer Reinheit erhalten werden solle.

Augustin's Seelen- und Geisteslehre aber stand noch zu sehr unter dem Einflusse des Neuplatonismus, als daß Ihm der Unterschied zwischen Natur- und Geistesleben als ein wesentlicher — hätte verbieten können: die Setzung beyder Lebensprincipe auf dem Wege der Emanation zu versuchen.

Er steht daher wohl für die Erschaffung aus Nichts ein, und erklärt sogar die Unvollkommenheit der Creatur aus der Theilnahme derselben an dem Nichts; stellt aber auch den Geist in allem geschöpflichen Daseyn als ein wesentlich göttliches Princip auf (*).

(*) So sagt Augustin: Spiritus vitae, qui vivificat omnia, Creator est, et omnis Creati spiritus. Deus est in quo, ex quo et per quem vera sunt, quae vera sunt omnia.

Unſer Hiſtoriker bemerkt richtig: daß jene Participation am Nichts ein Überbleibſel von der alten Lehre über die leidende Materie ſey; aber ſehr unrichtig iſt ſeine Bemerkung: daß die Väter (die zwiſchen Zeugung und Erſchaffung unterſchieden) ſich von den Conſequenzen der Emanation doch wieder losgeſagt hätten, nämlich von der Unvollkommenheit des Emanirten.

Er meint alſo: Sie wären conſequenter verfahren, wenn ſie zwiſchen den drey Perſonen keine völlige Weſensgleichheit feſtgeſetzt, und den Sohn wie den Geiſt, als Emanationsproducte des abſoluten Princips, unvollkommner als dieſes Letztere aufgeſtellt hätten.

Dann hätten die Väter allerdings nichts Anderes als eine ſchlechthinnige Übertragung des Zeugungsproceſſes im Geſchlechtsleben der Natur auf das abſolute Lebensprincip verſucht, mit dem Unterſchiede: daß der eine geſchlechtliche Factor ſelbſt als ein Product von einer geſchlechtloſen Zeugung auftritt; bevor beyde Factoren zuſammen die dritte Perſon als das Product beyder geben. Das wollten und konnten aber die Väter nicht thun; da die Offenbarung die drey Perſonen nicht in das Verhältniß zu einander bringt, wie die Elemente

des Familienlebens: Vater, Mutter und das Kind; wovon dieſes nie die vollkommene Ausgleichung des geſchlechtlichen Gegenſatzes iſt, weil es immer nur die eine oder die andere Seite desſelben an ſich trägt.

Die Väter haben alſo offenbar den Begriff von der Zeugung im Naturleben durch die Idee vom Abſoluten (als Realprincipe) modificiren laſſen, ehe ſie ſich an die Deutung der poſitiven Trinitätslehre wagten.

Der Grund aber von jenem vorſichtigen Verfahren und von der Gleichſtellung der drey Perſonen in der Gottheit iſt offenbar die Vorausſetzung von der Weſensverſchiedenheit zwiſchen Gott und der Creatur; nicht aber der vom Verfaſſer angeführte: »daß, wer die Geſchöpfe in Götter umzuſetzen hätte, ſelber ein Gott ſeyn müſſe.« Dieſe Umſchaffung aber iſt nichts Anderes als die Wiedergeburt durch die Wiedervereinigung des menſchlichen Geiſtes mit Gott, von dem er ſich im Abfalle von Ihm getrennt hatte; nicht aber eine Vernichtung des Creatürlichen, um an deſſen Stelle das göttliche Weſen zu ſetzen. Was will nun die ritterliche Bemerkung ſagen: »Von Gott ſollen wir geſchaffen ſeyn (d. h. behaftet mit einer weſentlichen

Unvollkommenheit), hinterher aber ſollen wir doch von Gott eine Vollkommenheit auf einem Umwege erhalten.« Seit wann und von Wem iſt denn im poſitiven Chriſtenthum das Erlöſungsfactum als ein Lückenbüßer des urſprünglichen Schöpfungsfactums aufgeſtellt worden?

Dieſe Anſicht wäre freylich eine ſeltſame Künſtelei, die aber doch nicht im Stande wäre: von Gotte als Weltkünſtler den Vorwurf der Stümperei fern zu halten.

So viel dem Verfaſſer als Geſchichtsforſcher. Denen aber, die es uns vielleicht zum Vorwurfe machen: mit der katholiſchen Tradition gebrochen zu haben, weil wir Uns den Engel der mittelalterlichen Schule nicht zum Jehova-Engel auf der Reiſe durch die Wüſte der Speculation ins gelobte Land der Theologie gewählt haben, möge zur Auskunft dienen: daß der Bruch mit der Schule und ihrer Tradition noch kein Bruch mit dem Fundamente iſt, auf dem ſchon viele Schulen entſtanden und untergegangen ſind. Dieſes Fundament iſt kein anderes, als der Fels, den Gott ſelber in den Zeitenſtrom geſenkt hat, Chriſtus — Geſtern, Heute und Morgen — ewig derſelbe.

2. Der moderne Tritheismus.

Unter jene untergegangenen Schulen gehört auch die einſt den Tritheismus ans Tageslicht brachte, deſſen Reſtauration ſich der katholiſche Prieſter Joh. Diſchinger in vollem Ernſte angelegen ſeyn läßt (*). Denn nach ſeiner Anſicht ſoll »bisher die wiſſenſchaftliche Behandlung der chriſtlichen Trinitätslehre ſich über den theogoniſchen Prozeß noch nicht erhoben haben.« Zum Belege führt er eine Stelle aus unſerer Vorſchule zur ſpeculativen Theologie (alter Auflage?!) an: »Iſt Gott als Seyn durch ſich auch deshalb ſchon Erkennen durch ſich, d. h. abſolutes Selbſtbewußtſeyn; ſo wird der Charakter dieſes abſoluten Selbſtanſchauens eben darin beſtehen: daß Er ſein abſolutes Seyn als ſolches ſich unmittelbar zum Objecte der Anſchauung macht. Mit andern Worten: daß er ſich in ſich als Subſtanz real entgegenſetzt oder verdoppelt u. ſ. w.« Es wäre

(*) Philoſophie und Religion oder ſpeculative Entwicklung ihres normalen Verhältniſſes im Gegenſatze zur mythiſchen Auffaſſung. Bevorwortet von Dr. Fr. A. Skaudenmayer. 1848.

überflüssig: dieselbe Stelle nach ihrer Verbesserung in der neuen Auflage anzuführen; da diese nur darin besteht: daß statt des Ausdruckes Seyn durch sich der andere Seyn schlechthin zu dem Zwecke gebraucht ist, um die Verwandtschaft des frühern Ausdruckes mit dem scholastischen Gedanken von der Aseität Gottes zu vermeiden; die Gegenbemerkungen aber unsers Theologen S. 200 diese Veränderung gar nicht berühren. Sie lauten nämlich: »Hier wird kein anderer, als nur ein Erkenntnißprozeß angenommen, als ob alles Leben nur Wissen und Erkennen wäre — und diese Erkenntnißform wird nur in der Reflexion, nicht aber in der Zumalheit mittelst Anschauen, aufgefaßt. Es wird in Gott ein Schaffen angenommen; denn ein Substanzsetzen ist der adäquateste Ausdruck für das Schaffen.«

Unsere Erwiderungen auf einzelne Puncte dieser Bemängelung haben nun gar nicht die Absicht: dem Kritiker sein Verdienst: den theogonischen Prozeß in der speculativen Reconstruction der Trinitätslehre vermieden zu haben, zu schmälern. Wer weiß denn nicht: daß in den Tagen der Hungersnoth Gegenstände aus dem Pflanzen- und Thierreiche das Glück erleben, in das

Gebiet der Nahrungsmittel hereingezogen zu werden (ja die ſpäter ſogar als Leckerbiſſen auf den Tafeln der Vornehmen prangen), von denen man ſich außer den Tagen der Noth mit Abſcheu weggewendet; man denke nur an die langweilige Schnecke und an den in der retrograden Bewegung meiſterlichen Krebs. — Und iſt es etwa in der Wiſſenſchaft anders? Wer kennt aber nicht die ſchwere Noth unter den Anhängern der modernen Monadologie: Aus der zahlloſen Menge einfacher Weſen eine Monas herauszufinden, die ſich an die Spitze aller andern ſtellen ließe, zu dem Zwecke: um dieſe nicht als massa damnata wegen ihrer Gottloſigkeit behandeln zu müſſen, und ihre Vertheidiger zugleich von dem ſchweren Vorwurfe des Atheismus zu erlöſen. Welcher Hoffnungsſtern muß den Letztern plötzlich am Horizonte der Wiſſenſchaft aufgehen; wenn ſie auf theologiſchem Boden die alte Trinitätslehre, ohne allen theogoniſchen Prozeß, bloß durch die Zumalheit dreyer Monaden, zu neuen Ehren gebracht erblicken! Hat nicht auf einmal die Frage nach der Einen Monas für die Spitze des Univerſums allen Sinn verloren; wo drey von Ihnen den Chriſtengott ſiegreich in dieſe Weltanſicht einführen?

Doch zur Sache, d. h. zu unſeren Erwiederungen, die bloß zu zeigen haben: daß Andere, auch bey dem beſten Willen, ein Schüler des Critikers zu werden, an gewiſſen Behauptungen gegründeten Anſtoß nehmen müſſen. So iſt z. B. alles Leben freylich nicht bloß Erkennen oder Wiſſen; allein — was auch das Leben Mehr enthalten möge, wird das Leben nicht das Wiſſen und Erkennen zur Vorausſetzung haben müſſen; ſelbſt in dem Falle: daß dieſes Wiſſen nicht durch Reflexion, ſondern durch ein Zumal-Schauen ohne alle Reflexion, zu Stande kommen ſollte? Iſt denn im Leben des Menſchen das Gewiſſen nicht vom Wiſſen bedingt? — Oder — hat die Thierwelt aus einem andern Grunde vielleicht kein Gewiſſen, als weil ſie ohne Wiſſen iſt? —

Ferner iſt der Ausdruck: »Eine Subſtanz ſetzen« nichts weniger als der adäquateſte Ausdruck für den Gedanken von der Schöpfung. Denn um die Setzung der Subſtanzen handelt es ſich auch im Emanationsprozeſſe; ſey das Product desſelben nun das producirende Princip dieſes Prozeſſes ſelber (als Monas, als numeriſches Ganze), oder nur ein Bruchtheil derſelben. Die alte Vor-

ſchule aber ſagte: »Wenn Gott ſchaffet (ſchöpfet); ſo ſetzt er nicht ſein Weſen — das unerſchaffene.«

Das Subſtanzſetzen mittelſt der Creation unterſcheidet ſich daher von dem in der Emanation nur dadurch: daß dort das Product der Setzung ein weſentlich (qualitativ) Anderes iſt, als das Princip der Production. — Allein, das Product muß mit dem Principe doch in einem innern Zuſammenhange ſtehen; weil im widrigen Falle Gott zu ſeiner Welt nur durch einen Willküract oder durch Zufall gekommen wäre; wie etwa eine volle Geldbörſe zu einem Loche, und dadurch ihr Beſitzer zum Wohlthun wider Willen für den Finder des durchgefallenen Goldſtückes. Sollte nun auch kein innerer Nexus zwiſchen Product und Princip in Bezug auf das Weſen des Princips Statt finden; ſo kann das Product doch mit der innern Gedankenwelt des Princips zuſammenhängen; wenn nähmlich jene nicht bloß das Sichwiſſen des Princips, ſondern auch ein durch dieſes vermitteltes Wiſſen um ein Andres, zu ihrem Inhalte hätte; wenn auch dieſes Andre urſprünglich nur als bloßer Gedanke in die göttliche Intelligenz eingetreten wäre, dieſem aber, wegen ſeinem dialectiſchen Zuſammen-

hange mit dem realen Denkleben Gottes, ebenfalls die Realiſirung (Subſtanzialiſirung) durch die göttliche Willensmacht zu Theil geworden wäre.

Wir können daher allerdings mit Oiſchinger ſagen: »Die Welt iſt Gottes Werk, nicht doch Gottes Natur« aber nur mit dem Zuſatze: daß jenes Werk nicht außer allem Zuſammenhange mit Gottes denkender und wollender Natur ſtehe. — Wir können ferner mit Ihm ſagen: »Die Welt iſt kein Element im Leben Gottes« aber auch mit dem Zuſatze: der Subſtanz oder Weſenheit Gottes nach. Im Denkleben aber Gottes muß die Welt ein Element ſeyn, folglich ein Formales, das man deßhalb Moment zu nennen gewohnt iſt.

Wir können aber nicht mit Ihm ſagen: »Gott muß ein, ohne Prozeß vollendetes Weſen ſeyn« ſo lange Er dafür keinen beſſern Grund anführt, als den: »weil die Endlichkeit in Gott hineingetragen, Gott ſelbſt vernichten würde.« Denn dieſe Endlichkeit kann freylich nicht ihrer Subſtanz nach in Gott hineingetragen werden; wohl aber ihrem formalen Gedanken nach, der die nothwendige Vorausſetzung für ihre reale Hypoſtaſirung war.

Wir müſſen hier noch bemerken: daß Gott, wie

wohl ohne Prozeß ein vollendetes Weſen, doch »das Urſeyn und Urleben« genannt und ſogar behauptet wird: »daß Er der Urlebendige nicht ſeyn könne, ohne in ſich ſelbſt perſonificirt, ſelbſtbewußt zu ſeyn.«

Wer nun hier die Frage an unſern Theologen ſtellen wollte: Ob Gott ſich ſelber perſonifizirt habe, d. h. die ausſchließliche Urſache ſeines Selbſtbewußtſeyns ſey; der würde zur Antwort ein ſchnödes Nein erhalten. »Kein Leben (heißt es) beſteht in einer Monas. Dieſe kann nicht thätig ſeyn.« — Man wird anfangs verſucht: dieſem Satze zu begegnen mit den Worten: Wir wollen vor der Hand nur wiſſen: ob in einer Monas ein Leben entſtehen könne, und daher abgeſehen davon: Ob das entſtandene beſtehen werde; allein der Nachſatz: »Die Monas kann nicht thätig ſeyn« läßt uns bald jene Erwiederung gegen die Frage austauſchen: Wie ſoll eine Monas nicht thätig ſeyn können; da unter dieſem Namen hier doch nur ein abſolutes Lebensprincip verſtanden werden kann?

»Jede Thätigkeit, lautet nun die Antwort, erfordert eine Anderheit, als Gränze der Thätigkeit; folg-

lich ist eine Selbstheit (Person) nur in Bezug auf eine andere Selbstheit thätig.« — Unsere Bedenklichkeit dagegen: daß in diesem Falle jede von den drey Monaden keine absolute seyn könne, weil sie für ihre Thätigkeit (Erscheinung) auf eine Monas außer ihr angewiesen wäre; daß ferner diese andere Monade bey gleicher Abhängigkeit von einem fremden Seyn ebenfalls zu keiner eigentlichen Selbstthätigkeit sich erheben könne, wird abgewiesen mit der Weisung: »Die ganze Thätigkeit der Monas ist nur durch die Zumalheit möglich; folglich ist auch die Anderheit keine gesetzte, gewordene.« — Allein — diese Möglichkeit bleibt so lange eine platte Unmöglichkeit; so lange nicht dargethan ist: Wie jede von beyden durch sich und für sich zur Thätigkeit komme; abgesehen von der Coexistenz der zwey andern Monaden und ihrer Thätigkeiten. Denn ist keine von den Dreyen durch und aus sich einer Thätigkeit fähig; so kömmt es überhaupt zu gar keiner Thätigkeit. Hat aber auch nur eine Einzige die Kraft zur Selbstthätigkeit im eigentlichen (absoluten) Sinne; so müssen zwar die andern Unfähigen mit der Fähigen zumal existiren, um durch die erste in Thä-

tigkeit verſetzt zu werden; aber ſie müſſen nicht zumal mit ihr thätig ſeyn, um überhaupt thätig ſeyn zu können. Sind aber alle Drey bloß auf Sich angewieſen für ihre Selbſtthätigkeit; ſo iſt ihre Coexiſtenz (Zumalheit) ſo wenig der Grund zu ihrer zumaligen Thätigſeyn (Existere), als dieſe der Grund ſeyn kann von ihrem zumalen Seyn (Esse).

Was endlich den Schlußſatz betrifft: »folglich kann die Anderheit keine geſetzte ſeyn« (bey der Vorausſetzung nämlich: daß die ganze Thätigkeit der erſten Monade nur durch die Zumalheit der Zweiten und Dritten möglich ſey); ſo iſt er ganz richtig; ſey's nun: daß das Zumal auf das Seyn oder ſogar auf das Daſeyn (Thätigſeyn) bezogen werde.

Allein die Behauptung: »daß die Anderheit keine geſetzte (gewordene) ſeyn könne« iſt in den Worten noch nicht begründet: »daß die Thätigkeit der erſten Monade nur möglich ſey (eintreten könne); wenn dieſer für ihre Thätigkeit bereits die Gränze in dem Zugleichſeyn mit der andern Monade angewieſen ſey.« Es müßte nämlich zuvor noch dargethan ſeyn: daß jene Gränze auf keine Weiſe ſchon in der erſten Monas als

ſolcher liegen könne, etwa in der Urbeſtimmung derſelben: Ihre urſprüngliche Unbeſtimmtheit (ihr Anſichſeyn) in einer Selbſtbeſtimmtheit aufzuheben und dieſe als Selbſtbewußtſeyn zu beſitzen, das wieder nur das Reſultat aus dem Proceſſe der Selbſtobjectivirung (der Vergegenſtändigung durch Gegenſetzlichkeit) ſeyn könnte Dieſe Monas hätte alſo die Gränze für ihre Thätigkeit an der Verdopplung Ihrer ſelbſt. Und es würde ſich nach dem Eintritte derſelben nur noch um die Bezeugung handeln: daß der Gegenſatz, in welchem die Monas zu Sich ſelber getreten iſt, ein vollendeter, d. h. ein Gleichſatz ſey. Jene Bezeugung aber würde eintreten; wenn beyde Monaden (die urſprünglich ſetzende und *urſprünglich* geſetzte durch Emanation) eine dritte Monade, als Product der Emanation, ſetzten, welches in ſeiner Gleichheit mit Jedem ihrer Erzeuger, die Gleich*heit derſelben* (als Glieder des urſprünglichen Gegenſatzes) bezeugte. Hiemit wäre zugleich der Prozeß der Selbſtbeſtimmtheit der Urmonas geſchloſſen.

Uibrigens läßt ſich durchaus nicht mit dem Character der Abſolutheit einer Monade vereinbaren der Umſtand; daß ihr die Gränze ihrer Bethätigung von Au-

ßen her, von einem Seyn und Daſeyn außer und neben ihr angewieſen werde; welche Gränze hier über dies noch als der Möglichkeitsgrund ihrer Bethätigung gelten ſoll. —

Wir fahren fort: Von jener Anderheit (als einer nicht geſetzten nichtgewordenen folglich ewigen) wird ferner prädicirt: »Sie iſt keine todte, ſondern eine gleichberechtigte Perſon deßhalb, weil jede Selbſtheit nur in Bezug auf die andere thätig ſey; ſo daß zwiſchen ihnen kein Prius und kein Poſterius ſtattfinden könne.« — Es handelt ſich aber hier nicht bloß um eine Negation des Todtſeyns, ſondern um die Affirmation eines Lebens aus und durch ſich; weil dies die Selbſtbezeugung eines Seyns ſchlechtweg ſeyn ſoll. Daß ſodann die Lebenserſcheinungen der exiſtirenden Monaden miteinander in eine Relation treten werden, das iſt nur Nebenſache; weil die Hauptſache eben darin liegt: Ob die Thätigkeit jeder von Ihnen entweder von der Zumalheit ihres Seyns und Daſeyns abhängig oder unabhängig von jener ſey; denn es handelt ſich hier um nichts, als um den Beweis der Abſolutheit des Seyns durch die Abſolutheit des Erſcheinens (Lebens). Das

Leben an ſich (in Potenz) aber kann ſelbſt jener Monade nicht abgeſprochen werden, die für ihre Entfaltung auf den Einfluß einer coexiſtirenden Monade angewieſen iſt. Beyde ſind hier ebenfalls als gleichberechtigte anzuſehen, weil keine von der andern, in Bezug auf ihre Abhängigkeit vom fremden Daſeyn für den Eintritt ihres eigenen, etwas Voraus hat; ſelbſt in dem Falle: daß die eine älter (der Zeit nach früher) als die andere, und dieſe jünger (der Zeit nach ſpäter) als jene ſey.

Iſt aber ein Lebensprinzip durch oder aus ſich, ſich ſelber offenbar; ſo läßt ſich zwiſchen Seyn und Bewußtſeyn desſelben, gar kein Intervallum mit Grund anſetzen. Mit andern Worten heißt dies: Das Princip, (als Anſich oder unbeſtimmtes) iſt als die Vorausſetzung zwar, aber auch als die immerdar aufgehobene Vorausſetzung für ſeine Selbſtbeſtimmtheit (Perſönlichkeit) anzuſehen. Daraus folgt aber nach gar nicht: daß dieſe Vorausſetzung (das Anſich) eine nichtige deßhalb ſey, weil ſie eine bloß formale (gedachte) iſt. Denn wäre ſie ſchlechthin nichtig, ſo wäre auch die Selbſtbeſtimmtheit (als eine Beſtimmtheit aus und durch ſich) eine nichtige, und in dieſem Falle entweder als eine

gegebene ſchlechtweg, oder als eine abhängige vom fremden Seyn zu denken. Das entweder aber wäre nur dann denkbar, wenn der Act, wodurch ein Seyn urſprünglich geſetzt wird, zugleich der Act wäre, wodurch dasſelbe zerſetzt (differenzirt) wird; wie man z. B. von dem Principe des Naturlebens zu behaupten pflegt: Dasſelbe ſey urſprünglich differenzirt geſetzt. Wer dies faſſen kann, der faſſe es. Die Inſeparabilität aber zweyer Acte iſt nie zu verwechſeln mit der Identität derſelben.

Doch — wir ſind hiemit noch nicht am Ende, denn unſer Theologe behauptet überdies: »Dieſes ſimultane Wirken der Perſonen erfordert aber eine Verſchiedenheit in der Natur der Wirkenden, da dieſe nicht zugleich Intelligenz oder Willen ſeyn könne. Die eine Selbſtheit wirkt nur, weil die andere zu gleicher Zeit eine andere Wirkung hat, die an ihre Natur gebunden iſt. Folglich giebt es nicht bloß mehrere, ſondern auch verſchieden wirkende Selbſtheiten zu gleicher Zeit.«

Dieſe Folgerung aber iſt noch nicht erſchöpfend, ſie müßte vielmehr lauten: Es gibt nicht bloß eine Pluralis-

tät, ſondern ſelbſt eine Heterogenität von Perſonen, da ihre verſchiedene Wirkungsweiſe nicht in der Zufälligkeit ihrer Willensactionen, ſondern in der Verſchiedenheit ihrer Natur ihren nothwendigen Grund hat. — Die frühern Behauptungen unſers Theologen haben allerdings das Prius und Posterius in der dreyeinigen Gottheit vermieden und ſind der Weiſung des athanaſiſchen Glaubensſymbolums treulich nachgekommen. Dieſes bringt aber noch darauf: daß auch jedem Majus und Minus von jeder Auffaſſungsweiſe der Eingang in das Symbol verwehrt werde; was aber unſerm Theologen diesmal mißlungen iſt. Denn nach ſeiner Vorſtellung iſt jede von den drei Perſonen in dem Beſitze deſſen, was die andere Perſon nicht hat, und daher auch die Ergänzung der Letzteren genannt wird. »Solche Acte, die einander ergänzen und möglich machen, ſind immanente im Gegenſatze zu den emanenten, wo ein Prius und Posterius vorhanden iſt.« Allein — nicht bloß die Acte, ſondern auch die Naturen ergänzen einander; da dieſe als die realen Bedingungen von jenen angeſehen werden müſſen. Aus der Scylla wäre daher unſer Dampfer gerade in die Charybdis hineingeſteuert und es iſt zu

befürchten: daß dieſe Klippe das Fahrzeug abermal der frühern wie einen Spielball zuwirft, denn es heißt:

»Wenn daher, nach der chriſtlichen Lehre, von einem Erzeugen des Sohnes und von einem Hervorgehen des heiligen Geiſtes vom Vater die Rede iſt; ſo beſteht der Vater nicht vor dem Sohne und dem heiligen Geiſte. Die Nichtbeachtung dieſer Immanenz und Emanenz führte zu unrichtigen, verzeitlichenden Auffaſſungsweiſen der Trinität.« Dieſe Verzeitlichung aber ſollte der Theologe nicht ſo hoch anſchlagen; ſo lang ſeine Auffaſſung der Trinität der Veräumlichung noch ein honettes Plätzchen gönnt, denn dieſe iſt mit der »Zumalheit« Eins und Daſſelbe.

Ferner müſſen wir fragen: Ob die Perſonen in der Trias eine Erkenntniß von ihren Actionen als ergänzenden beſitzen? Fällt die Antwort bejahend aus, ſo muß ſie auch zugeſtehen: daß jene Erkenntniß nur durch Beziehung der Thätigkeit auf ihre entſprechenden Urſachen d. h. durch Reflexion auf die ergänzende Natur der andern Urſache erreicht werde, die ſich doch nur in der Zeitform vollzieht. Die Zeitform der Reflexion iſt hiemit ſo wenig wie die Raumform der Zumalheit aus dem

Leben der abſoluten Monaden zu verbannen; aber eben weil dieſe als ſchlechtweg ſeyende, nicht creatürliche Subſtanzen ſind, ſo müſſen jene Formen auch als abſolute (nicht creatürliche) Formen gedacht werden, und nie ſind jene durch dieſe (und umgekehrt) zu ſuppliren.

Daraus erklärt ſich: wie das Symbol von einer Zeugung des Sohnes durch den Vater, und von einem Ausgange des Geiſtes von beyden im eigentlichen Sinne ſpricht, und doch darunter keine Zeugung, wie ſie im Gebiete der Endlichkeit vorkömmt — verſtanden wiſſen will, welchen Umſtand das Symbol durch den Beyſatz: von Ewigkeit (zeugen und ausgehen) ausdrückt. Die Zeitform iſt alſo hiemit keineswegs ſchlechthin, ſondern bloß als endliche negirt. Ein ewiger Zeuger iſt hiemit ſo viel als ein abſoluter Zeuger, d. h. ein ſolcher, der für dieſe Bethätigung nicht auf einen Miterzeuger angewieſen iſt.

Sollte dagegen die Zeitform ſchlechtweg negirt ſeyn; ſo würde es auch einer orthodoxen Auslegung des Symbols ganz gleichgültig ſeyn: Ob Jemand den Ausgang des Geiſtes vor dem des Sohnes anſetzte *). Denn mit

*) An dieſe Gleichgültigkeit erinnert eine Stelle in Diſchin-

der Negation aller Zeitform ist der Lebensproceß im absoluten Principe, als solcher nothwendig mit vernichtet.

Uebrigens hat der Theologe nicht ganz unrecht, wenn er warnt: den Vater nicht vor dem Sohne zu setzen; allein jene Warnung ist in ihrem vollen Rechte doch nur unter Voraussetzung jenes Processes. Denn der Vater ist allerdings nicht vor dem Sohne zu setzen, da das absolute Princip erst durch die Zeugung des Sohnes, zum factischen Vater wird, vor jener aber nur potenzieller Vater, als Princip, ist.

Nothwendig dagegen besteht der Vater als solcher vor dem Geiste, da dieser nicht vom Vater allein, sondern zugleich vom Vater und Sohne ausgeht; (wie auch in diesem Momente ein anderes Ziel, als im ersten Momente des Processes, erreicht werden soll.) —

Auffallend ist es: daß das Symbol diesen zweiten

---

gers früherer Schrift (Grundriß zu einem neuen Systeme der Philosophie 1843) S. 73 „Der Vater erzeugt nicht ohne den Geist, sondern im Geiste den Sohn, in der gleich ewigen Einheit.“ Die Gegenbemerkungen hiezu sind in Jac. Zukrigels wissenschaftlicher Rechtfertigung der christlichen Trinitätslehre nachzulesen.

Ausgang nicht mit dem Ausdrucke: Zeugung belegt hat, wiewohl jener, der Zeugung im Gebiethe des creatürlichen Lebens zum Theil näher ſteht, als die Zeugung des Sohnes; da dieſe nur Ein Princip vorausſetzt, jener Ausgang aber zwey Principe (Vater und Sohn). Allein da dieſe nicht in einem geſchlechtlichen Verhältniſſe zu einander ſtehen, (worin beyde Coefficienten in der gemeinſchaftlichen Angelegenheit einander ergänzen, jeder von beyden als Minus das Plus des Andern (und umgekehrt) in ſich trägt); ſo hat jenes ſymboliſirende Zeitalter den letzten Moment im Lebensprozeſſe des abſoluten Princips mit dem Worte: Spirare zu bezeichnen vorgezogen.

Hiemit hätte nun zwar der Tadel aus dem Munde unſers Kritikers ſeine Berichtigung gefunden; wir haben aber auch noch ein Wort des Lobes an ihn zu richten, welches ſeine faſt herbartiſche Oppoſition gegen die Aſeität im alten und neuen Style ſich verdient hat. So lieſt man S. 185: »Durch den cosmologiſchen Beweis wird Gott als das ſich ſelbſt genügende Weſen unterſchieden von der Welt als dem relativen Seyn. Gott kann daher kein Begriff ſeyn, Er iſt ein lebendi-

zwiſchen dem, was man gewöhnlich das Beharrliche im Wechſel (Veränderung) nennt, und zwiſchen der Veränderung (als dem Andersſeyn an jenem Beharrlichen) unterſchieden habe.

Dieſe Unterſcheidung aber macht der Menſch nur als Geiſtweſen (in weſentlicher Verſchiedenheit von Sich als pſychiſchem Individuum). Dort iſt die urſprüngliche reale Sphäre, die Urſtätte zu ſuchen, aus welcher der Gedanke von der Ur-Sache (in Ruhe und Bewegung als Subſtanz und Cauſalität) hervorbricht. Es iſt dieſer Gedanke nichts anders, als der des Geiſtes von Sich, als der Mit-Bedingung ſeines Selbſtbewußtſeyns; in welchem Er nicht bloß Sich als Erſcheinenden, ſondern durch dieſe hindurch auch Sich als Seyenden denkt, und deßhalb, im Unterſchiede vom bloßen Erſcheinungsdenken — Sich weiß.

Iſt aber der Geiſt der Realgrund (Subſtanz); ſo iſt Er auch die Hypoſtaſe ſeines urſprünglichen Denkens, und der Gedanke mit dem Inhalte der Cauſalität — bedarf keiner Hypoſtaſirung, um zu ſeiner Realität zu kommen; er bedarf derſelben auch nicht, um aus der urſprünglichen Sphäre des Geiſtes in andere

Regionen über und neben der seinigen versetzt zu werden; Es hat jener Gedanke denselben Inhalt mit dem Gedanken, der seinen gewöhnlichen Ausdruck in dem Worte Ich gefunden. Zur Categorie aber stempelt die Wissenschaft erst seinen Kerninhalt; wenn sie gefunden: daß der Geist sich desselben als eines nicht bloß regulativen, sondern constitutiven Maaßstabes bedient und bedienen muß; wenn Er sich als Denkgeist nicht aufgeben will. Er bringt nämlich denselben überall und nothwendig in Anwendung, wo er Erscheinungen wahrnimmt, die er nicht auf Sich als Seyn beziehen kann und doch beziehen muß, nach dem innern Gesetze seines eigenen Lebens. Daher kömmt es nun, daß Er der Totalität der äußerlichen Erscheinungen, ein Realprincip vindicirt, das er die Substanz der Natur nennt, und dabey sich wohl bewußt ist: daß Er damit einen Act vollzogen, den die Natur als solche selbst in ihren höchsten Gebilden nie vollziehen kann.

Er überträgt den Gedanken von der Substanz sogar auf den Gottesgedanken, den er zu denken so wenig als das Thier im Stande wäre, wenn Er sich nicht zuvor als Mit-Ursache seiner eigenen Erscheinungen ge-

funden hätte. Denn eben, weil ſich der Geiſt, nicht als die ausſchließliche und alleinige Bedingung ſeiner Erſcheinungen findet, da er für dieſe auf eine mitwirkende Urſache Seines Gleichen angewieſen iſt; ſo verhindert ihn dieſe Abhängigkeit im Erſcheinen Seiner ſelbſt: Sich als ein unabhängiges, als ein ſchlechthinniges Seyn zu erfaſſen, das für ſeine Selbſtoffenbarung nun und nimmer auf ein Daſeyendes außer ihm angewieſen ſeyn könnte.

Dieſes Seyn aber, wovon der Geiſt das ſeinige als bedingt ſich denkt, muß er ſich mit derſelben Nothwendigkeit als eine Realität außer Sich vorſtellen, mit welcher er ſein Ich als Reales weis. Es hat der Gedanke von jenem Seyn nicht bloß die Negation des negativen Momentes (das in der Bedingtheit, Unſelbſtſtändigkeit liegt) zu ſeinem Inhalte; ſondern auch das poſitive Moment der Realität, das an dieſer Stelle als Urrealität ſich einfindet; weil der Denkgeiſt mit jenem Gedanken zugleich den Regreß in das Infinitum abbricht; da der Prozeß, in dem der Geiſt ſich als bedingten denkt, mit der Negation dieſer Negativität zum Abſchluße kömmt.

An jenem Prozeß aber ſchließt ſich alsbald ein

zweiter an, der ſeinen Ausgang vom unbedingten Seyn nimmt. Denn dieſes Seyn muß der Geiſt nothwendig als Unabhängiges in ſeiner Selbſtoffenbarung von allem Seyn außer ihm feſthalten (ſelbſt für den Fall: daß das Letztere neben jenem gegeben wäre). An den Gedanken der Unbedingtheit (der Unabhängigkeit im Seyn) ſchließt ſich demnach der Gedanke der Unbeſchränktheit (der Unabhängigkeit im Erſcheinen) dialectiſch an; beyde Momente aber verbindet der Geiſt zur Einheit in dem Ausdrucke der Unendlichkeit, im Gegenſatze der Endlichkeit (Creatürlichkeit). Und dieſes Unendliche iſt die **Causa Sui**, wenn unter dem **Sui** die Selbſtoffenbarung (als **manifestatio Dei ad intra**) verſtanden wird, und welche zugleich einer zweiten Offenbarung (ad extra) als Schöpfung des Weltganzen als Bedingung vorausgeht, und zu dieſer den graden Gegenſatz bildet.

Da wir aber hier keine Abhandlung über den Urſprung der Categorien ſchreiben wollten; ſo können wir uns noch weniger auf den Urſprung jenes Gedankens in Gott einlaſſen, der als Weltcategorie, in der Schöpfung von der Willensmacht des dreyeinigen Gottes realiſirt

worden, und als dreyeinig es Universum, dem Blicke des Geistes zugänglich ist.

Auch werden schon diese Andeutungen hinreichen; wenn unser Kritiker geneigt seyn sollte, sich als Gegner der Aseität in Zukunft ein unzweideutiges Lob zu erringen.

Als Er vor ungefähr drei Jahren die christliche Theodice des Franzosen Maret übersetzte, mußten wir bey der Beurtheilung derselben (im ersten Theile unserer Vorschule 2te Auflage) als befremdend die Bemerkung hinzusetzen: daß der deutsche Übersetzer, den Inhalt jener Schrift für deutsche Leser mit keiner Sylbe commentirt habe. Dieser Commentar ist nun nachträglich eingetreten, und wir freuen uns darüber (wenn auch nur zum Theil) eben so sehr wie über das Motto, das der Verfasser aus der Schrift des Cardinals Cusa, de docta ignorantia entlehnt hat: »Ubi non est sana fides, nullus est verus intellectus.« — Es gibt aber auch eine sogenannte sana fides, die den Beweis für ihre kräftige Gesundheit in dem hölzernen Beine erblickt mit dem Sie sich behelfen muß, seitdem ihr das lebendige Fußgestelle durch Amputation genommen werden mußte, wenn Sie

nicht an einem alten Krebsſchaden untergehen wollte. So gibt es auch neben der gelehrten Ignoranz eine ignorante Doctrin. Beyde ſind große Liebhaberinnen vom aufgewärmten Kraute ohne friſche Wurſt, und doch iſt es nur dieſe, die — nach dem Sprichworte — das ſaure Kraut überwindet.

Von jener ſoll der deutſche Hanswurſt (Eulenſpiegel) ſogar die Ewigkeit prädicirt haben in den Worten: »daß Alles ein Ende nur, die Wurſt aber deren zwey habe« und ſomit dürfte auch der Sieg des Gedankens über den Buchſtaben der Schultraditionen noch nicht als abgethan zu betrachten ſeyn. Zum Belege mag folgender Aufſatz dienen.

3. »Über zwey verderbliche Grundſätze, die ſich aus der Zeit des verfallenen Mittelalters vererbt haben auf unſere heutige Theologie.«

Wir wollen denſelben aus dem 2. Bande der Theol. Zeitſchrift v. Noak im Auszuge mit unſern Randgloſſen hier mittheilen.

A. Die Scholaſtiker unter der Herrſchaft des Aristoteles.

Wie dieſer, ſo hatten auch Jene die Theologie für die höchſte (abſchließende) Wiſſenſchaft erklärt. Thomas v. Aquin erblickte die weſentliche Aufgabe des Menſchen darin: den Erkenntnißtrieb zu befriedigen, und zwar in der Erkenntniß der letzten Urſache, die Gott ſelber iſt. Die Theologie iſt ihm daher auch der Gipfel aller Wiſſenſchaften. Die ächte Philoſophie (von der alle Wiſſenſchaften ihre Grundſätze erhalten) hat alſo ihren Zweck in der Theologie.

Duns Scotus behauptete dasſelbe. Auch ihm iſt Theologie die Wiſſenſchaft alles Erkennbaren, welches aber in Gott gegründet ſey. Der Verſtand des Menſchen iſt dazu beſtimmt: Alles zu erkennen, das Ganze wie das Einzelne. Dazu iſt er ausgerüſtet mit einer unendlichen Fähigkeit (wenn er auch dieſe im gegenwärtigen Leben nicht zur gänzlichen Entfaltung bringt). Kurz die Theologie galt damals für die Höchſte der Wiſſenſchaften, vom Abgeleiteten zum Urſprunge vordringend.

Folge von dieſer Stellung war die Aufgabe:

Zwiſchen der Theologie und den andern Wiſſenſchaften den lebendigen Verband darzulegen. Göttliche und weltliche Wiſſenſchaft ſollten lebendig aufeinander

bezogen werden. Dieſer innere Verband war es auch, der jener Zeit den Ariſtoteles werth und theuer machte. Was in andern Wiſſensgebieten nur der Möglichkeit nach vorhanden war, das ſollte in der Wiſſenſchaft von Gott, als Wirklichkeit gefunden werden.

In der Löſung dieſer zweiten Aufgabe hat vorzüglich Duns Scotus einen Schritt vorwärts gethan, durch Beſeitigung der Hinderniſſe, die ſeine Vorgänger noch ſtehen gelaſſen hatten. Ein ſolches war die künſtliche Gränze zwiſchen natürlicher und übernatürlicher Erkenntniß, wie ſie von Albertus und Thomas gezogen worden. Dieſe ſagten: Alles Seyn ſteht unter einem Maaße, *folglich* auch alles Erkennen, und dieſe vom Schöpfer ſelbſt feſtgeſetzte Schranke könne keine Creatur überſchreiten, wenn jene nicht ſelbſt von Gott ſelber gelüftet werde, *wie dies* in der hiſtoriſchen Offenbarung geſchehen zur Vollendung der Creatur.

Duns aber erklärte dieſe Gränze als eine Fiction, *nd verſchaffte* hiemit dem Chriſtenthume den Sieg über ie antique Weltanſchauung.

Er vindicirte nämlich dem menſchlichen Geiſte eine *ienbliche* Anlage aus dem Grunde, weil dieſer ſonſt

das Unendliche nicht in sich aufnehmen könne. Der Geist ist das vom Anfang bis zum Ende mit sich identische Subject, das seine Entwicklungsstufen durchläuft, ohne eines neuen Schöpfungsactes zu seiner Vollendung zu bedürfen.

In diesem Gedanken lag zugleich der Ansatz zur lebendigsten Verknüpfung göttlicher und menschlicher Wissenschaft.

Allein, auf dieser Bahn ist das Mittelalter nicht fortgeschritten; selbst Duns Scotus zog die Consequenz nicht aus seinem Satze.

Es fehlten nämlich jener Zeit die Mittel zur Ausführung des Plans. Jene hatte keinen Sinn für Naturforschung, und für die ethischen Wissenschaften. Die Theologie konnte daher auch keine Kraft aus ihrer irdischen Wurzel ziehen, und mußte daher absterben.

Dazu gesellten sich noch Grundsätze, die auf eine gänzliche Losreißung der Theologie von den übrigen Wissenschaften führten, und selbst jene Mittel unbenützt liegen gelassen hätten, wenn sie auch vorhanden gewesen wären.

Der erste dieser Grundsätze war der der Nominalisten. Die natürliche Wissenschaft hat es nur

thun, mit der Aufſtellnng allgemeiner Begriffe (Gattungen der Dinge).

Dieſe ſind aber keine objectiv-gültigen Geſetze göttlicher Ideen, wohl aber bloße Zeichen zur Orientirung des Verſtandes.

Für die ſchöpferiſchen Gedanken in Gott (Ideen) aber findet ſich kein entſprechender Unterſchied, da Gott als ein einfaches Weſen auch nur Eine Idee beſitzen kann. Der Schluß alſo aus den Wirkungen auf das Weſen Gottes (mittelſt allgemeiner Begriffe) führt nur auf eine unklare Erkenntniß Gottes.

Die Theologie dagegen ſchließt das Reich des Überſinnlichen auf. Ihr Inhalt iſt der Wille Gottes, folglich ohne Principien, aus denen jener abzuleiten wäre. Es gibt daher auch keinen Übergang von der Metaphyſik zur Theologie.

Hier gilt allein der Glaube, als eingegoſſene neue Phaſe des geiſtigen Lebens, in ſeiner Gelaſſenheit gegen die Willkür Gottes, worin zugleich ſein Verdienſt beſteht.

Die Vertreter dieſer Anſicht rüſteten ihre Dialectik gegen alle Verſuche der philoſophiſchen Gotteslehre (über

in denen die Freyheit ſich ihre Exiſtenz gibt, und die nun in ihrer göttlichen Nothwendigkeit erkannt werden.

Sodann die materiellen Intreſſen, die ſich ihre Anerkennung verſchafft haben, und als die nothwendigen Grundlagen aller geiſtigen Ausbildung, nicht mehr als entwürdigende Beſchäftigungen, wie im Mittelalter, angeſehen werden.

Die Arbeit hat, in der Bewältigung der Natur und in der Ausbeutung ihrer Kräfte, die Geſellſchaft wie den Einzelnen in ihr, zur Freyheit erzogen, und zur Würdigkeit, dieſe zu genießen. Verſprochen wird zum Schluße noch: die Organiſation der Theologie nach dem urſprünglichen Grundſatze der Scholaſtik, um wieder an die Spitze des fortſchreitenden chriſtlichen Bewußtſeyns treten zu können.

Man vernimmt nicht ſelten in unſern Tagen, wo die deutſche Nation zu Frankfurt taget, zu ihrem Lobe aus ihrem Munde die Worte: »Die deutſche Gedankenfülle iſt nirgends bedeutſamer, als wenn ſie ſich mit Gegenſtänden des Glaubens beſchäftigt,« oder: »Wir ſind noch immer das Volk des ernſten Denkens, und des tiefſten

religiöſen Bedürfniſſes.« — Solch ein Bedürfniß ſcheint auch auf den erſten Anblick in dem Streben zu liegen: den Fruchtknoten in dem Gewächſe der ſcholaſtiſchen Theologie (als lebendigſte Verknüpfung göttlicher und menſchlicher Wiſſenſchaft) zur völligen Reife eines Granatapfels zu bringen. Ob aber die Gedankenfülle, die bey dieſer Gelegenheit ausgekramt wird, ihren Grund nicht darin habe, weil die edeln Staubfäden in jenem Gewächſe, ſeitdem in leere Blätter ſich verwandelt, iſt eine andere Frage, die aber einer Antwort werth iſt.

Wir wollen hier eine einleiten.

Was vor Allem den Gegenſatz zwiſchen der thomiſtiſchen und ſcotiſchen Schule betrifft, ſo beſteht derſelbe allerdings darin: daß jene die natürliche Erkenntniß ohne Offenbarung, als eine beſchränkte; dieſe aber dieſelbe auch ohne Offenbarung, als eine unbegränzte aufſtellte, und hiemit zugleich dem Chriſtenthume den Sieg über die antique Weltanſicht (im Thomismus) verſchaffte.

Allein — ſetzt dieſe Anſicht des großen Franciscaners, ihn ſchon über allen Einfluß von Seite der antiquen Speculation hinweg?

War nicht vielmehr der Grund von jener Anſicht

ein durch und durch antiquer, indem Er dem menſchlichen Geiſte eine unendliche Anlage als Bedingung zuerkannte: das Unendliche in der Offenbarung von Seite Gottes in ſich aufzunehmen? War hiemit etwas beſſeres ausgeſprochen, als das triviale Schlagwort unſerer Halbpantheiſten: Göttliches kann nur vom Göttlichen, weil Gleiches nur von Gleichem erkannt werden?

Sollte aber die unendliche Anlage des menſchlichen Geiſtes, »als des in aller Entwicklung mit ſich identiſchen Subjectes« noch keine Weſensgleichheit mit dem Geiſte Gottes in ſich ſchließen; ſo müßten wenigſtens noch andere Belege aus den Schriften des Duns Scotus angeführt werden. Dieſer erblickte allerdings ſchon in der Transſcendenz des Geiſtes über alles Sinnliche, die Wirkſamkeit eines überſinnlichen Princips; aber wo ſind die Belege: daß Er dieſe transſcendirende Wirkſamkeit dem geſchöpflichen Geiſte als ſolchen, d. h. in ſeiner weſentlichen Verſchiedenheit von dem Principe des geſammten Naturlebens, zugeſtanden habe?

Kurz: Beyde theologiſche Schulen des Mittelalters ſtehen unter dem Einfluße der antiquen Philoſophie.

Und wenn die eine das Christenthum als eine Ergänzungsanstalt für das theoretische Bedürfniß der Menschheit ansah; so that sie dies in Folge des aristotelischen Satzes: daß in der Ursache mehr als in der Wirkung, folglich mehr in Gott als in der Geister- und Naturwelt liege und daß dieses Mehr nur durch Mittheilung (Offenbarung) an den Menschen, zu erreichen sey.

Und — wenn die andere Schule dieser Mittheilung in der historischen Offenbarung nicht bedurfte; so geschah dieses nur, weil sie sich den menschlichen Geist schon in der ursprünglichen Offenbarung (in der Schöpfung) begabter und bevorzugter aus Gott hervorgegangen dachte; so daß er keiner weitern Nachhülfe von Seite Gottes mehr bedurfte. Denn die Weltschöpfung als Wesenstheilung Gottes, war für den Geist des Menschen, nach Ansicht der scotischen Schule, vortheilhafter ausgefallen.

Unter solchen Voraussetzungen konnte es auch keiner von beyden Schulen in den Sinn kommen zu untersuchen: Ob die Schranken des erkennenden Geistes in der menschlichen Natur als solcher liegen, oder — in einer Zuständlichkeit, die eine zufällige insofern zu nennen ist, als sie in einer Entscheidung des freyen Willens

wurzelt. Und — ob ferner in der Transſcendenz des Geiſtes, gegenüber der Natur, nicht auch ſchon die Transſcendenz ſchlechthin liege.

Um ſich aber ſolche Aufgaben zu ſtellen, mußte das hiſtoriſche Chriſtenthum viel ſelbſtſtändiger als bisher aufgefaßt werden, wie ſichs bald zeigen wird.

Gründlicher iſt allerdings die andere Behauptung: daß das Mittelalter von der eingeſchlagenen Bahn (ſelbſt in der ſcotiſchen Schule) abgewichen ſey, weil ihm die Mittel zur Ausführung des Planes gefehlt hätten: die Theologie zur Königin im Reiche der Wiſſenſchaften zu erheben. Als Hauptmittel wird der Sinn für die Erforſchung des Natur- und Geiſteslebens (von ſeiner ethiſchen Seite) nahmhaft gemacht.

Hätte aber dem Mittelalter dieſer Sinn gefehlt; ſo wäre es nicht zu erklären: Wie ſich jenes Zeitalter an der Phyſik eines Platon und Ariſtoteles ſo verbeißen konnte, daß ſelbſt die gründlichere Methode eines Baco ſich nur langſam in den Schulen Eingang verſchaffen konnte. Einer gleichen Vorliebe zur Ethik der griechiſchen Philoſophie haben wir es zuzuſchreiben: daß das Mittelalter, die welthiſtoriſche Grundlage des Chriſten-

thums (wie dieſe in den moſaiſchen Urkunden vorlag, und von Auguſtin in ſeiner Stadt Gottes bereits ſpeculativ gewürdigt worden) ſich ſo langſam zum wiſſenſchaftlichen Bewußtſeyn brachte, und (was damit zuſammenhing) nicht minder das Verhältniß zwiſchen der chriſtlichen und heidniſchen Philoſophie, die zu ihrem Fundamente keine Welt-Geſchichte, ſondern bloß das Leben der Natur und des einzelnen Geiſtes hatte.

Jene univerſalhiſtoriſche Baſis mit ihren zwey Polen: Abfall und Erlöſung, war die eigentliche Pfahlwurzel, aus welcher die Theologie die Lebenskräfte ſowohl für ſich als für die Anthropologie zu ziehen hatte.

Aus dieſer zweiten Grundlage der Wiſſenſchaft (neben der erſten bloß naturhiſtoriſchen) ſind zunächſt die zwey Grundſätze hervorgegangen, die uns der Verfaſſer als verderbliche ſchildert, weil ſie zur gänzlichen Losreißung der Theologie von den übrigen Wiſſenſchaften (und vice versa dieſer von Jener) geführt hätten.

Über dieſe Losreißung nun als eine gänzliche kann ſich nur jener beſchweren, der die frühere Verbindung als eine gänzlich gelungene anſieht und ver-

ſehen muß, ſo lang er hinlänglich beſchränkt iſt: das Band zwiſchen Gott und Welt ſich anders als nach den Momenten des logiſchen Begriffes, d. h. auf ächt antique Weiſe als ein ſubſtanziales zu denken.

Der Nominalismus war in ſeinem Rechte, wenn er dem Begriffe für die Erkenntniß Gottes alle conſtitutive Kraft abſprach; weil er jenem nur eine regulative Macht für die Erkenntniß der natürlichen Dinge einräumte. In letzter Beziehung anticipirte er freylich den kantiſchen Irrthum; aber wer wird ihm dies ſo hoch anrechnen? Der gewiß nicht, der da weiß: wie ſchwer es Vielen ſeit Kant geworden: Im logiſchen Begriffe das Bewußtſeyn der Phyſis im Gegenſatze zum Selbſtbewußtſeyn des Geiſtes zu ſehen, das dieſer im Gedanken von Sich als realer Cauſalität, d. h. in der Idee — erreicht.

Der Nominalismus war im Unrechte, wenn er bey ſeiner Anſicht von der Einfachheit der Natur Gottes, von dieſer den Schematismus des begrifflichen Denkens fern halten wollte. Allein dieſes Unrecht iſt ebenfalls nur auf Rechnung der griechiſchen Philoſophie zu ſchreiben, nach welcher jene Einfachheit Gottes (als der höchſten Allge-

meinheit) nur die Einfachheit des abſtracten Begriffes in höchſter Steigerung ſeyn konnte. Wenn der Nominalismus nun keinen andern Gedankenprozeß als den begrifflichen in ſeiner Unübertragbarkeit auf überſinnliche Objecte kannte; ſo war es auch nur conſequent zu denken: daß die Offenbarung allein, das Reich des Überſinnlichen aufſchließe, und zu ihrem Inhalte nur den Willen Gottes ohne Vorausſetzung eines beſtimmenden Begriffes habe. Die Annahme dieſer gedankenloſen Willensthätigkeit in Gott war allerdings ein Mißgriff; aber auch ein genialer Griff; denn in dem Gegenſatze des Willens zum Begriffe lag zugleich der Anſatz zur weſentlichen Unterſcheidung zwiſchen Geiſtes- und Naturleben.

Und wenn ferner der Wille in Gott keinen Begriff zur Vorausſetzung hatte; ſo konnte auch die Offenbarung Gottes, keinen Gedanken im Menſchen als Bedingung ihrer Annahme verlangen, ſondern dieſe war ſchlechthin nur von dem Willen des Menſchen abhängig, worin zugleich das Verdienſt des Glaubens beſtand. Hiemit war allerdings die alte ſyſtematiſche Theologie zu Grabe getragen, weil ſie einer neuen Syſtematik mit objectiver Realität Platz machen mußte, die zwar

lang auf ſich warten lies, aber auch dann noch harte Kämpfe mit Theologen zu beſtehen hatte, die von der antiquen Weisheit nicht laſſen wollten.

Der Nominalismus war auch bey der Aufſtellung des zweiten Grundſatzes in ſeinem Rechte, wenn er die Theologie als practiſche Wiſſenſchaft beſtimmte; aber zugleich im Unrechte, wenn er das theoretiſche Moment gänzlich von ihr ausſchloß, und doch kein anderes Verhältniß zwiſchen Beyden geltend zu machen wußte, als das zwiſchen der Allgemeinheit- und Einzelheit. Es lag hierin der handgreifliche Beweis: daß er ſelber keine Ahnung habe von einem andern Denken und Erkennen, welches auf einem andern Wege als dem der logiſchen Abſtraction zu Stande kömmt. Dieſe Verhältnißbeſtimmung mußte nun zwar den Bruch zwiſchen der Theologie und den andern Wiſſenſchaften vollenden; aber ſie beſtärkten zugleich den neuen contradictatoriſchen Gegenſatz zwiſchen Willen und Begriff und hiedurch zwiſchen Geiſt und Natur; da der Theologie ihr Inhalt im Seelenheile des Menſchen, als reiner Willensſache Gottes angewieſen wurde, der Philoſophie dagegen die Erkenntniß Gottes in ihrer Allgemeinheit und

Nothwendigkeit, auf welche Prädicate jener Wille keinen Anſpruch zu machen hatte.

Kurz: Der erſte Grundſatz negirte mit Recht die Wahrheit der natürlichen Erkenntniß als einer begrifflichen, denn das analytiſche Urtheil erweitert die Erkenntniß nicht, und die Philoſophie ward mit Recht eine Magd der Sinnlichkeit genannt.

Der zweite Grundſatz aber macht den Willen des Menſchen nur dann zum Werkzeuge göttlicher Willkür (Allmacht) und ihrer Surrogate; wenn der menſchliche Geiſt zuvor nur als geſteigerte Naturpſyche, und Gottes Allmacht nur als Macht des Naturprincips aufgefaßt wurde.

Dieſer Auffaſſungsweiſe aber war ſchon mit dem Indeterminismus eines Duns Scotus ein Riegel vorgeſchoben, da er es noch nicht über das Herz bringen konnte: den menſchlichen Willen als Willen des Individuums ebenſo den Willen Gottes als der höchſten Allgemeinheit zu unterwerfen; wie er bereits das Einzelne dem Allgemeinen im Gebiethe des natürlichen Erkennens untergeordnet hatte.

Conſequenter verfuhr hierin der deutſche Refor-

mator nach Weiſung der deutſchen Theologie. Er negirte den freyen Willen des einzelnen Menſchen, und verlegte das Verdienſt des Letztern bloß in den Glauben, als Aufnahme des dargebothenen Heils, von welchem er auch die Seligkeit des Einzelnen ausſchließlich abhängig erklärte.

Und wie er mit dem freyen Willen gegenüber der Gnade Gottes; ſo verfuhr er auch mit der Vernunft gegenüber der Offenbarung Gottes. Dieſe ſtand zu jener im nothwendigen Widerſpruche; ein Umſtand, der jedes Kriterium für die Vernunft überflüßig machte, und deßhalb ganz geeignet war: das Verdienſt des Glaubens zu erhöhen, ohne den Unglauben verurtheilen zu können.

Dieſe größere Conſequenz hält jedoch unſern Verfaſſer als Proteſtanten nicht ab, die Frage an die orthodoxe Theologie zu ſtellen: Soll das Chriſtenthum dieſe Gegenſätze ſtehen laſſen, die ſeiner innerſten Natur widerſprechen? Soll Es die Bethätigungen des menſchlichen Geiſtes von Gott durchdrungen, gegen einander abſperren und der Fortbildung des Geſchlechtes zur gleichmäßigen Erfüllung ſeiner Aufgaben hemmend in den Weg treten?«

Seine Antwort kann nur in einer ſchlechthinnigen Verneinung beſtehen, da er das Princip des Chriſtenthums »als die Durchdringung alles Endlichen vom Unendlichen, das alle Gegenſätze in die Einheit und Ganzheit auflöſt, bezeichnet.«

Er fährt daher fort in ſeiner Inculpation:

»Die hiſtoriſche Entwicklung der Gattung ſeit dem Mittelalter, hat jene Gegenſätze (in der Orthodoxie) in ihrer Unwahrheit aufgezeigt; aber eben die Theologie hat ſie mehr oder weniger zu erhalten geſucht. Daher der Verluſt ihrer bedeutſamen Stellung, daher wird ſogar ihre Exiſtenz in Zweifel gezogen.«

Sehr wahr! aber warum ſetzt der Verfaſſer nicht noch hinzu: daß ſich die Orthodoxie darüber zu tröſten wiſſe; indem ſie nur gegen eine Philoſophie aufzutreten glaubt, die die Exiſtenz des poſitiven Chriſtenthums ſelber in Frage ſtellt.

Der Verfaſſer hätte hier die ſchönſte Gelegenheit darzuthun: daß dieſe Inzicht nur die Fiction eines verbrannten Gehirns ſey, welches in der Ausbildung des Princips der deutſchen Theologie eine Verbildung, ja ſelbſt eine Vertilgung derſelben erblicke. Er

könnte zeigen: daß im Auguſtinismus ein Monismus des abſtracten Denkens vorherrſche, der das Endliche in ſeiner Beſonderheit nicht zu ſeinem Rechte kommen laſſe. Er könnte, im Falle daß ihm der Rationalismus vorgeworfen würde, zu ſeiner Rechtfertigung darthun: daß im Pelagianismus ein abſtracter Dualismus des Unendlichen und Endlichen, ohne abſolute Einheit Beyder vorherrſche; daß daher beyden theologiſcher Theorien, zwey Extreme der Speculation zu Grunde liegen, nämlich der abſtracte pantheiſtiſche Monismus, und der Dualismus des abſtracten Verſtandes, die aber beyde von der Kritik unſerer Zeit zu einem höhern Standpuncte über beyden Extremen — (der Vernunftidee) hinübergeführt worden ſeyen, welche ſowohl das Endliche (die Freyheit) als das Unendliche (die Gnade) zu ihrem Rechte bereits verholfen habe; und zwar in dem ſpeculativen Syſteme der Transſcendenz und Immanenz.

Sollte ſich der Verfaſſer etwa vor der Entgegnung gefürchtet haben: daß jene Transſcendenz ſchon wieder der Teufel geholt habe, der nun in dem Feuerbachiſchen Syſteme ausſchließlicher Immanenz als Antotheiſt bey den deutſchen Univerſitäten Viſitkarten abgibt?

Das wiſſen wir nicht; aber ſo viel wiſſen wir: daß wer in dem Syſteme der Immanenz, ſtatt eine Conſequenz nur eine Anomalie des Hegelthums erblickt, wohl daran thut, von Beyden zu ſchweigen. Um vor der Conſequenz eines Princips nicht zu erſchrecken, dazu gehört immer eine Erhabenheit und Energie der Intelligenz, die nicht Sache jedes Denkers iſt. Anderſeits aber, geht auch die Energie nicht ſchlechtweg in der Huldigung der Conſequenz auf. Sie kann ſich auch darin offenbaren: daß ſie an jene Elemente in der Gedankenwelt der Vergangenheit wieder anknüpft, die von der Ausbildung entgegengeſetzter Elemente in den Hintergrund des menſchlichen Wiſſens gedrängt wurden; die aber nichtsdeſtoweniger ihre Anſprüche auf Fortbildung geltend machen, welches gewöhnlich dann geſchieht, wenn das Product des Princips, das bisher die Köpfe beherrſchte, in Fäulniß überzugehen beginnt.

Solche Elemente aber lagen ſchon, wie bemerkt, in den zwey verderblichen Grundſätzen der alten Scholaſtik. Wenn dieſe nun eine Reſtauration erleben ſoll, ſo kann dieſe auf doppelte Weiſe eintreten. Es kann nämlich der Faden des logiſchen Begriffes wieder an der

Stelle aufgegriffen werden, wo ihn der Nominalismus und Indeterminus abgeriſſen hatte; es kann aber das geiſtige oder ethiſche Element, das der Ausbildung des Begriffs weichen mußte, wieder in den Vordergrund des Wiſſens gezogen werden. Das Letztere iſt ſchon von Carteſius verſucht worden, der den Gegenſatz von Geiſt und Natur im relativen Daſeyn, als Gedanken und Ausdehnung und demnach als einen qualitativen beſtimmte. Es fiel dieſer Act auch in die Zeit der deutſchen Reformation, in welcher die deutſche Theologie von der Auctorität der Kirche ſich emancipirt hatte, um ſich auf ihre eigenen Füße zu ſtellen; auf denen ſie auch ſtehen blieb, bis ſie von der Macht des ſpeculativen Gedankens ergriffen und fortgeriſſen wurde.

Jene Macht aber ging urſprünglich von dem carteſiſchen Verſuche aus, deſſen Beſtimmung des Gegenſatzes im relativen Daſeyn, ſich nicht als ein qualitativer behaupten konnte; ſo bald Gedanke und Materie als Attribute Einer und derſelben Subſtanz geltend gemacht wurden, wie dies von Spinoza geleiſtet wurde.

Gegen ſeinen akosmiſchen weil prozeßloſen Pantheismus ſtand zunächſt der Monadismus eines Leibnitz

und in entfernter Beziehung auch der Kriticismus Kants auf, inſofern dieſer den Gegenſatz von Denken und Seyn (Subject und Object) nach den Momenten des logiſchen Urtheils, als Prädicat und Subject (als Form und Materie) beſtimmte, der in der Identitätslehre eines Schellings und Hegels als kosmiſcher Pantheismus zum Abſchluße gekommen zu ſeyn ſchien; bis das Syſtem der Immanenz die Welt eines andern, wenn auch nicht Beſſern belehrte.

Liegt hierin nicht hinlängliche Aufforderung: Nach dem Beyſpiele eines Carteſius und Kants abermal von Vorn anzufangen, und die Beſtimmungen der Factoren im geſchöpflichen Daſeyn aus einer tiefer greifenden Analyſe ihres Lebens zu erheben und auf dieſer Baſis ſodann das Verhältniß Gottes zur Welt in einer Weiſe auszumitteln: daß der Theologie der alte Rang unter den Wiſſenſchaften bleibt, wenn auch ohne dem alten ausſchließlichen Titel von Gottesgnaden?

Daß aber bey dieſer neuen Organiſation die ſittlichen Lebenskreiſe ſo wenig als die materiellen Intereſſen mit ihrem Arbeits- und Geldcapital nicht zu Schaden kommen werden, verſteht ſich von ſelbſt für jeden, der

da weis: daß von einem abſoluten Werthe des Menſchen die Rede ſeyn kann; auch wenn dieſer nicht als Gottes eingeborner Sohn, ſondern als Creatur aufgefaßt wird, d. h. als realiſirter ewiger Gedanke Gottes.

Und nur aus dieſer Stellung des Menſchen zu Gott, erklärt ſichs: wie ihm das Chriſtenthum das Gebeth und die Arbeit zur Pflicht macht, damit ſich beyde Thätigkeiten gegenſeitig ihre ewigen und zeitlichen Werthe aſſecuriren.

Das Geheimniß des Schönen*).

Längſt ſchon hat man es der Orthodoxie jeder Confeſſion zum Vorwurf gemacht: daß ſie vor den Angriffen der neu-ſcholaſtiſchen Vernunftmächte zuletzt hinter ein bombenfeſtes Bollwerk ſich zurückziehe, das in der Fortificationskunde der alten Theologen den Namen Myſterium oder Geheimniß führt. Kann man dieſe Art der Defenſive nicht unbedingt loben, weil ſie die feindſeligen Gegenſätze zwiſchen Glauben und Wiſſen nur fördert, und den Dünkelmännern draußen Anlaß gibt, die Leute hinter der Schattenwand des negativen Criteriums als Dunkelmänner zu höhnen; ſo wird doch den Meiſtern des abſoluten Begriffes kein anderes letztes Wort erübrigen, wenn ſie über die Brücke vom Nicht zum Icht, Licht oder Auskunft geben ſollen.

(*) „Der Menſch und die Schönheit.“ Neue Grundlegung der Wiſſenſchaft vom Schönen und der Kunſt, von Anton Gubitz. Berlin 1848. Abſchnitt II.

Eben ſo geht es mit dem Weſen des Schönen. Wenn Ariſtoteles auf die Frage: Warum das Schöne geliebt werde? die Antwort gab: »Das ſey die Frage eines Blinden«; ſo hat er eben nicht Luſt gehabt, ſich auf das Geheimniß des Schönen einzulaſſen, und auch wohl dabei vergeſſen, daß dem Blinden wenigſtens für das Reich der Töne der Sinn nicht mangelt. Die Philoſophen waren von jeher gewitzigt, leichtfertigen Fragen der Nichtdenker mit gleicher Münze Rechnung zu halten. Würde jedoch die obige Frage an einen modernen Stagyriten geſtellt, ſo wäre er informirt, wie er bündig zu antworten habe. Warum wird das Schöne geliebt? Der neueſte Forſcher in dieſem Gebiete gibt die Auskunft: »Weil das Geheimniß des Schönen eben das Geheimniß der menſchlichen Liebe iſt.« — Heißt das nicht Ein Geheimniß durch das andere exponiren, das algebraiſche X durch das Y? So iſt es aber nicht gemeint. Die beiden Geheimniſſe ſollen, gleich den beiden Löwen zu Harlem, einander ſo verſchlingen, daß nur Haarbüſchel und Klauen übrig bleiben: das ſogenannte Stoffliche, das jedenfalls für

die Lehrer der göttlichen Immanenz in der Welt schwer zu verdauen ist.

Billig halten wir uns an jene Definition zuerst, indem wir wissen möchten: Wieso das Geheimniß des Schönen das Geheimniß der menschlichen Liebe sey? Das ist aber leicht erklärt. »Das Schöne wird empfunden; es ist nicht ohne dieß Empfundenwerden, es besteht nur für den empfindenden Menschen« *). Das Schöne, das der Eine an einem Gegenstande empfindet, wird von einem Andern nicht empfunden; »es ist also auch nur durch die Empfindung des Menschen. Erst in meine Liebe aufgenommen wird die Natur zur schönen Natur; meine Liebe ist mein Wesen; wo mein Herz ist, da bin ich selbst.« — Ein glänzender Ausspruch, dem ein stürmischer Applaus nicht fehlen kann; allein wir müssen da ein wenig interpelliren. Es ist wohl ein sattsam bekanntes Wahrwort: »Wo dein Schatz, da ist dein Herz.« In diesem Spruche ist wohl nicht ohne Grund nur vom Herzen, nicht vom Kopfe die Rede, weil dieser eben gar oft nicht da-

(*) A. a. O. Seite 35.

bei iſt. Man liebt freilich mit dem Herzen, und verliert darüber zuweilen den Kopf. Aber der Kopf iſt ja auch bei Feuerbach ein weſentliches Element des Menſchen; und wie verträgt ſich das mit dem Satze: »Wo mein Herz iſt, da bin ich ſelbſt, ganz und gar!« In der That ſagt unſer Forſcher anderwärts: »Wo mein Kopf und mein Herz, da iſt mein ganzes Weſen, da bin ich ſelbſt.« Beide waren unglücklicherweiſe »bisher getrennt und vertheilt an Philoſophie und Gottesglauben,« einigen ſich aber jetzt glücklicherweiſe in der (neuen) Religion. Durch dieſe erſt erhebt ſich der Menſch zur »Einheit von Herz und Kopf, Liebe und Verſtand« *). Wie zierlich wäre dieß alles, käme es nicht aus dem Trödel einer verrotteten Kräfte-Theorie.

So viel jedoch hat jene Behauptung für ſich, daß der Eindruck der Natur vorzüglich von der »Stimmung des Herzens« und von der Gemüthsart bedingt wird; ſo daß z. B. ein tobender Meeresſturm dem Herzhaften wohlgefällt, nicht aber dem Zaghaften und Weichen. Woher entſteht nun dieſer Zug, der als Attraction

(*) S. 29, 31, 62 u. a.

und Repulsion ſich äußert? Aus der Macht der Phantaſie, »welche das Menſchliche den Dingen einbildet, d. h. das eigene Weſen des Menſchen mit den angeſchauten Dingen in Verbindung bringt.« Wir wollen nicht verweilen dabei, daß uns dieß an jene alte Frage einer chineſiſchen Schule mahnt: ob das Weiße in der Lilie ſelbſt ſey, oder erſt vom chineſiſchen Denkgeiſte auf die Lilie übertragen werde? Bildet etwa bloß die Phantaſie den Außendingen das Menſchliche ein, bildet nicht auch die Außennatur ſich dem Menſchen ein durch die Sinne? Steht die Einbildung in der Phantaſie nicht im Gegenſatze zur Herausbildung in der Natur?

Wir wollen jedoch ſehen, wie das relativ Schöne und Häßliche zu Stande komme. Wo das menſchliche Weſen ſich mit dem Gegenſtändlichen in Einklang empfindet, »da iſt das Gemüth in Liebe gebunden;« wo das nicht der Fall, da bleibt das Gegenſtändliche ihm fremd und abſtoßend. Dieß alles wird in dem folgenden Hauptſatze zuſammen gefaßt: »Der Menſch trägt ſein eigenes »Weſen in die Erſcheinungen der Natur, und ſchaut »dieſe, in Übereinſtimmung mit ſeinem Weſen, als »ſchöne Erſcheinungen an. Das menſchliche Weſen

»iſt Inhalt und Gegenſtand der menſchlichen Liebe; »die Liebe diejenige Empfindung, welcher die Empfin»dung des Schönen entkeimt« *). Daraus geht dann die Löſung einer andern Frage hervor. Welcher der beiden Sätze nämlich iſt richtiger: »ich liebe dieſe Ausſicht, weil ſie ſchön iſt,« oder: »dieſe Ausſicht iſt ſchön, weil ich ſie liebe, d. h., weil ich Mich in ihr wiederfinde?« Die Antwort müßte ſich für den zweiten Satz entſcheiden; und da hätten wir den beſten Commentar zu dem bekannten Axiom: de gestibus non est disputandum. Handelt es ſich um Beweiſe, ſo werden ſie aus dem Entwicklungsgange des einzelnen Menſchen dargelegt. »Dem Kinde nämlich erſcheint alles Neue und Bunte ſchön; im Knabenalter entſcheide der Moralbegriff, im Jüngling hingegen die Empfindung der geſchlechtlichen Liebe.«

Wir machen ſo die Entdeckung, daß der Knabe in der Regel geſcheidter und weiſer ſey, als der Jüngling; vielleicht weil er auf ſeinem kindlichen Standpunkte noch gehorcht; wir möchten nun auch über den myſtiſchen

(*) Seite 37.

Inhalt der Liebe zwiſchen den Geſchlechtern belehrt werden. Und dieſer wird bezeichnet als »der Sehnſuchtsdrang nach Ergänzung des eigenen Weſens.« Allein: eben erſt belehrt uns Feuerbach:

»Meine Liebe iſt mein eignes Weſen.«
Gleich darauf bekommen wir zu leſen:
»Dieſes Weſen ſey nur Weh und Ach!«
Iſt das nicht der alte Zauberbeſen,
Den die Unvernunft in zwei zerbrach?

Die Liebe iſt alſo einmal das eigene Weſen, und dann wieder die Sehnſucht nach Ergänzung dieſes Weſens; alſo iſt die Liebe die Sehnſucht nach Ergänzung der Liebe.« Doch wir laſſen uns weiter belehren. In der Geſchlechtsliebe, heißt es, erinnert ſich die menſchliche Seele »gewiſſermaßen« (was ſo viel iſt als ungewiſſermaßen) ihres Urſprungs, d. h. ihrer Gattung. Die Geſchlechtsliebe iſt der Urſprung (Quell) der Menſchengattng, der ſeinerſeits wieder »aus dem tiefinnerlichſten Gattungsgefühl entſpringt;« alſo Urſache und Wirkung zugleich, Wirkung des Gattuugsgefühls, Urſache der Gattung. Gewiß ein geheimnißvoller, myſtiſcher Zirkel, der als ſolcher etwas Gro-

ßes und Weites umfangen muß. »In der Liebe der »Geſchlechter erweitert ſich das Herz zur Umfaſſung »alles Menſchlichen; denn die Liebe des Menſchen zum »Menſchen iſt das menſchlichſte aller Gefühle. Die Liebe »iſt das Weſen des Menſchen, und ſie iſt Eins mit ih»rem Gegenſtande.« Was will das ſagen? »Die Liebe »und ihr Gegenſtand ſind Eins« (nicht aber Einerlei oder identiſch) — »ſie hat kein ſelbſtſtändiges wirkliches Be»ſtehen ohne den Gegenſtand, in welchem ſie ſich be»friedigt. Ich liebe Etwas, oder ich liebe gar nicht; »Gegenſtand und Inhalt meiner Liebe ſind dieſe Liebe »ſelbſt« *).

Ähnlich, wenn ſolcher Muthwille ſich geziemte, könnte man ſagen: Ich denke Etwas, oder ich denke gar nicht; Gegenſtand und Inhalt meines Denkens ſind dieſes formale Denken ſelbſt; — und was ſollen wir bei allem dem uns denken? Etwas, was Jedem, auch dem Nichtdenker, einfallen muß. Wenn nämlich das Weſen des Menſchen die Liebe iſt, dieſe aber kein wirkliches Beſtehen, ohne einen Gegenſtand hat; ſo wäre das

(*) S. 39.

Weſen des Menſchen ſehr hohl und nichtig, wenn ſeine Liebe, d. h. er ſelbſt, nur das Vergängliche zum Gegenſtande hätte, wie es ja mit der geſchlechtlichen Liebe wirklich der Fall iſt! Dieſes Bedenken iſt es auch, das unſren Autor beſtimmt, vom Geheimniſſe des Naturſchönen auf jenes des Kunſtſchönen überzugehen.

»Die Kunſt wird bezeichnet als das Mittel, die vergängliche Gegenſtändlichkeit der Sinne (von welcher die unvergängliche Liebe nicht befriedigt wird), in eine bleibende zu verwandeln. Die Liebe ſucht, in der Kunſt, ſich zu einer unvergänglichen Erſcheinung zu bilden, während im Naturſchönen die Liebe zum eigenen Weſen ſich bloß abſpiegelt, was eben nur vorübergehend geſchieht. — Wodurch aber wird ihre Erſcheinung bewirkt? Dadurch, daß die Liebe ſelber ſich zu ihrem Gegenſtande macht. So wäre ſie alſo jedenfalls ſchon vor ihrer Gegenſtändlichkeit vorhanden. Allein nach einer früheren Ausſage iſt ſie gar nicht, ohne Etwas zu lieben, ſie iſt nicht ohne ihren Gegenſtand, ſie iſt alſo auch nicht vor ihrem Gegenſtande. Das ſcheint nun ein ſchroffer Widerſinn; aber vielleicht iſt es ein Räthſel, deſſen Löſung etwa in dem zu ſuchen, was

unter dem Etwas verſtanden wird. Dieſes Etwas iſt aber das menſchliche Weſen. Nun möge die Fackel des Prometheus uns leuchten! Das Weſen der Liebe iſt das menſchliche Weſen. Der Gegenſtand der Liebe iſt wieder das menſchliche Weſen. Die Liebe iſt nicht vor ihrem Gegenſtande. Iſt nun das menſchliche Weſen vor aller Liebe, oder dieſe vor jenem?

Wir laſſen das Fragezeichen inzwiſchen ſtehen, und ſuchen erſt nach poſitiven Sätzen. »Das Schöne iſt das Sichſelbſterſcheinen, Sichſelbſt-Vergegenſtändlichen der menſchlichen Liebe am ſinnlichen Daſeyn« *). Das Schöne in Natur und Kunſt beſtünde alſo gleichermaßen darin, daß die menſchliche Liebe an ſinnlichen Gegenſtänden Sich ſelber offenbar wird, wobei jedoch das Naturſchöne bloß eine (vergängliche) Abſpiegelung, das Kunſtſchöne hingegen ein (bleibendes) Abbild des Menſchenweſens in ſinnlicher Gegenſtändlichkeit darſtellt. Weil nun das menſchliche Weſen, als Inbegriff aller gemeinſamen und unvergänglichen Eigenſchaften der Menſchengattung, nur allein im menſch-

(*) S. 40.

lichen Bewußtſeyn beſtehe, ſo könne das Kunſtſchöne einzig nur durch die Thätigkeit des Menſchen zu Stande kommen. Jener Inbegriff habe zwar als Begriff ſeine Wirklichkeit allerdings an der Gattung, die jedoch als ſolche ſich nicht ſelbſt vernehmen, nicht im Sinnlichen ſich abbilden könne. Der Menſch allein daher, als Individuum, beſitzt den Vorzug, den Gegenſtand des Herzens, und mit ihm die Vorſtellung vom Begriffe der Gattung in ſich zu tragen, und in Kunſt und Wiſſenſchaft zur äußerlichen Darſtellung zu bringen.

Wie ſtand es mit dieſer Vorſtellung von der Gattung, nicht zwar vor Olims Zeiten (denn Olim oder Olem iſt bekanntlich ſo viel als Aeon oder Weltzeit ſelbſt), wohl aber vor Feuerbach's Zeiten, was noch ſo lange nicht her iſt? Sie war in eine fantaſtiſch-religiöſe Hülle verpuppt, in eine Vorſtellung vom göttlichen Weſen, durch Übertragung auf eine objective Gottheit. An die Stelle dieſes Gottesbegriffs (wir würden ſtatt Begriff Idee ſetzen) ſey nun, ohne ihn dadurch zu verunglimpfen, durch bloße Entkleidung von ſeinen theologiſchen Hüllen, der Gattungsbegriff der Menſchheit getreten. Iſt nun dieſer des Pudels Kern, und der theologiſchen

Hülle nur des Pudels Wolle? Oder iſt er der Tagfalter des 19. Jahrhunderts, der nun erſt ſeine Eier legt, um die Metamorphoſen von communiſtiſcher Raupe und religiöſer Larve wieder von vorn zu beginnen? Wie dem immer ſey, genug: dieſer aus dem alten Chriſtenthume ins neue Menſchenthum überſetzte Begriff wird auch in der Kunſtgeſtaltung erſcheinen müſſen; denn der Inhalt der Kunſt, wie der Religion, iſt die Liebe, nur nimmer als Gegenſtand der Einbildung, ſondern der ſinnlichen Wahrnehmung. Und iſt das nicht herzerhebend?

»So viel über das Geheimniß des Schönen in der Natur und Kunſt. Der weitere Verlauf der Abhandlung hat zur Aufgabe, zuerſt die Geſchichte der Kunſt im Gange der Weltgeſchichte, ſodann den Begriff des Gegenſtandes der Liebe. Die erſte Digreſſion, die zwar ſehr geiſtreiche Nachweiſungen gibt, kann uns hier weniger beſchäftigen. Wenn jedoch der Autor, bei Beſprechung der indiſch-ägyptiſchen Kunſt bemerkt: wie hier die menſchliche Liebe ſo ſehr ihres Weſens ſich entäußerte, daß ſie (wie im Stier Apis) ſich ſelber im Vernunftloſen angebetet habe — ſo ſteht er damit ſich ſelbſt im Wege. Er klagt über Unvernunft in der

Natur, und will das Weſen des Menſchen dennoch nur als Gattungsweſen gelten laſſen. Was iſt aber Gattung anders als weſentliche Lebensform der Natur? Und wenn die Natur ſo ganz vernunftlos, wie ſoll dann durch bloße Steigerung im Menſchen die Vernunft zu Tage kommen? Es gilt ja ſonſt das Axiom: aus Nichts wird Nichts! und wenn umgekehrt die ganze Natur ein Ausdruck der Vernunft, warum ſoll der alte Heide darum über die Achſel angeſehen werden, daß er, trotz einem modernen Profeſſor, die Vernunft in der Natur anbetet, und zwar in einem ihrer kräftigſten Gebilde, in welchem er obendrein das Symbol der zeugenden Sonnenkraft erkannte? Im Übrigen werden ja ſelbſt die Kunſtwerke, beſonders die Malereien der Ägypter, ihrer correcten Zeichnung und Farbenfriſche, und ihrer wirklichen Kunſtſchönheit, von Allen, die an Ort und Stelle ſich umgeſehen, wie neuerdings von Ampère gerühmt und bewundert.

Wir geſtehen übrigens zu, daß die Symbolik der Naturkräfte im Oſiris und Typhon, oder in der indiſchen Trimurti nur Ungeheuerlichkeit hervor gebracht, die erſt in der griechiſchen Kunſt zum menſchlichen Maße wurde. »In ihr finden wir Uns und

unſere Liebe wieder « Weiter jedoch brachte ſie es nicht, als bis zum Verſtändniſſe der plaſtiſchen Ausprägung des menſchlichen Gattungsweſens. »Verſchloſſen blieb ihr das geſchichtliche Verhältniß des Menſchen zur Natur. — Jenes (plaſtiſche) Maß der Gattung übertrug der Grieche in der Geſtalt der Nemeſis (des unerbittlichen Schickſals) auch auf das Gebiet des Geiſtes. — Das Griechenthum liebte die Gattung nur als *geworbene*, nicht als werdende.« — Dieſen Glauben an die unendliche Perfectibilität des Menſchen, und daß die Liebe zur Menſchheit Gegenſtand der Liebe wurde, haben die Menſchheit dem *Chriſtenthume* zu verdanken; aber auch nur dem ſpätern, geläuterten, nicht dem urſprünglichen, unter dem geiſtloſen und herrſchſüchtigen Pfaffenthume (*). »Der chriſtliche Gott, das Vaterweſen (iſt ein Gattungsweſen) des Menſchen, wurde mit dem jüdiſchen Weltſchöpfer vereinigt, zu einem jenſeitigen Deſpoten theologiſirt, und der Menſch zur troſtloſen Nichtigkeit herab gedrückt. In einer ſolchen Zeit konnte die Kunſt nicht gedeihen. Der heilige Chryſoſtomus muß

(*) S. 16.

es sich schon gefallen lassen, dafür zum Beweise zu dienen, aber auch dafür: daß der Autor die herrliche Kunstvollendung dieses »Goldwürdigen« Redners gar nicht kennt. Aber was soll auch ein Kirchenvater ihm gelten, der zwar die classische Literatur liebte, und die Vocalmusik förderte, der aber noch einen transscendenten, objectiven Menschenvater und Schöpfer anbetete, und somit seinen höchsten Werth darein setzte: »Geschöpf des Geschöpfes seiner Einbildung zu seyn?« — Erst zu Ende des Mittelalters, zumal mit Van Dyk, erscheint »die Liebe zum wirklichen Daseyn, zur klaren Auffassung desselben durch menschliches Gefühl und menschlichen Verstand.«

Soviel aus der Darstellung der Kunstgeschichte, welche den Beweis liefern soll: daß von dem Verhältnisse zwischen dem Menschenwesen und der Liebe zu ihm jederzeit auch das Verhältniß der Kunst zu jenem Wesen bestimmt worden sey, und daß die volksthümlichen Verschiedenheiten in der Vorstellung vom Wesen des Menschen, »bald unter dem Einflusse einer göttlichen Einwirkung, bald unter dem Maße einer Naturgewalt,« in den Werken der Kunst zur Erscheinung kommen. Mit

dem Untergange ſolcher Vorſtellungen verlieren die Kunſtwerke, die ihnen dienten, die Kraft, die Empfindung des Schönen zu erregen, mit Ausnahme derjenigen, in deren Geſtaltung das menſchliche Gattungsweſen abbildlich Gegenſtand der Sinne wird. Denn wo des Menſchen Herz ſich befriedigt fühlt, da iſt er ſelbſt befriedigt (*). Und ſo werden wir wieder auf die alte Vexirbrücke geſtellt, die ſich um den Syllogismus dreht. Wo des Menſchen Herz, da iſt auch der, von dieſem Herzen beherrſchte Menſch ganz und gar; der Menſch iſt aber die Einheit von Herz und Kopf (**); ergo iſt der Kopf auch dabey; aber nicht obenan, ſondern in einer dem ſouveränen Herzen untergeordneten Dienſtqualität.

Und dennoch macht er, anarchiſch genug, ſeine Rechte geltend. Er will dem Herzen dienſtbar ſeyn, er verlangt ſich's gar nicht beſſer; allein er will wiſſen, was geſchieht, und kann das Räſonniren nicht laſſen; denn ſo iſt es einmal eingerichtet, daß die Blutwellen, welche die Gefäße der Pia Mater den großen Hirnlap-

(*) S. 49. (**) S. 62.

pen zuführen, in lauter Gedanken und Begriffe zersetzt und umgewandelt werden; alles ohne Wunder, nach den Gesetzen der höheren und höchsten Chemie. Genug, so sehr der Mensch lauter Herz ist, welches durch ein Vierkammersystem regiert, so untersteht er doch einer, im Hirnlabyrinthe tagenden Gedankenmacht, die doch ebenfalls ihre Kammern aufzuweisen hat. Dieß weiset auf ein anderes Bedürfniß hin, und so wird es auch zugestanden in den Worten: »Der Mensch bedarf, um sicher zu urtheilen, des Begriffes; wir müssen also nun nach dem Begriff des Gegenstandes forschen, in welchem unser Herz, unsere Liebe sich befriedigt« (*).

Auch der Begriff des Gegenstandes der menschlichen Liebe muß daher erörtert werden, damit er uns in den Stand setze, die Gegenstände in Bezug auf ihre Schönheit zu beurtheilen; und dieß führt zunächst auf die Frage: welche Eigenschaften des menschlichen Wesens demselben als allgemeine und unvergängliche angehören? Darüber belehrt uns vor al-

(*) S. 50.

tem die Definition: »Der Menſch iſt Einheit von Sinnlichkeit, Verſtand und Herz (*). Da jedoch die Sinnlichkeit die Vorſtellung vermittelt, der Verſtand den Begriff bildet, das Herz die Liebe oder das Gefühl und den Willen bedeutet; ſo würden wir dieſe Trias einfacher als Magen, Lunge (Herzſyſtem) und Hirn, conſtruiren, die nach alter Weltordnung im Unterleib, Bruſt und Haupt an der Rückgratsſäule ſich übereinander bauen, und zwar auf dem Fundament des Kreuzes. Daß dabey das Herz in die Mitte rückt, würde ja, nach dem Sprichworte: in medio virtus, ſeiner Superiorität nichts ſchaden! Weil es ſich jedoch, wie bey jedem Grundgeſetz, um Präciſion handelt; müſſen wir vom Magen (von wo nach alter Meinung böſe Dünſte denſelben Weg einſchlagen) zuerſt zum Kopf hinauf, und von da erſt zum Herzen gelangen, wobey uns etwa der berühmte rückläufige Nerve (nervus recurrens Willisii) auf ſeinem Retourwege aus dem Gehirne behülflich werden kann. Es bedarf ja allezeit beſonderer Umſchweife, um einer hochgeſtellten Autorität

(*) S. 50.

näher zu kommen; ſollte dieſelbe auch eine radical ochlokratiſche ſeyn, als welche das Herz mit ſeinen böſen Begierden und Anſchlägen von der heiligen Schrift in Verruf gebracht worden iſt.

Inzwiſchen werden wir über jene Definition, und die darin aufgeſtellte Rangordnung näher verſtändigt. »Durch die Sinnlichkeit gehört der Menſch der Natur an (iſt an ſie gebunden); durch den Verſtand löſet (emancipirt) er ſich aus der unbedingten Abhängigkeit vom Naturſeyn, und tritt in ein geſchichtliches Werden.« Durch das Herz endlich ſchließen ſich die Einzelnen wieder zuſammen mit der Gattung, die ihr Weſen ergänzt in der Vereinigung der Geſchlechter, und erzeugen von neuem das ſinnliche Daſeyn des Einzelnen. Die Liebe iſt die Triebfeder der Geſchichte dadurch, daß ſie einmal als Trieb zur Erkenntniß in den Begriffen, ſodann als Trieb, die Begriffe im Handeln darzuſtellen, den Einzelnen mit der Gattung geiſtig zuſammenſchließt. Bündiger: »die Liebe iſt Urſprung und Haltung der menſchlichen Weſens-Dreieinigkeit,« welche in Natur und Geſchichte zur Wirklichkeit wird. »Die Natur iſt die Grundlegung, die Geſchichte der Ausbau

des menſchlichen Weſens.« In Bezug auf jene Baſis wird dann die Vorgeſchichte der Menſchheit im Mutterſchooße der Natur, und die des Einzelnen im Mutterſchooße des Weibes dargeſtellt; in Bezug auf den Ausbau hingegen die Geſchichte der menſchlichen und der lebendigen Geſtalt, bis zur Entwicklung des perſönlichen Lebens; wodurch denn der Übergang zur Weltgeſchichte der Menſchheit vermittelt wird (*).

Wir wollen auf den Curven und Vexirwegen dieſes dialektiſchen Luſtgartens, in welchem jede ſtörende Ausſicht auf den nahen Kirchthurm geſchickt verdeckt iſt, eine kleine Blumenleſe uns erlauben.

1) Menſchliches Leben. Als der Quell alles Verſtandes und alles Liebens wird das Seyn der Gattung bezeichnet. Aber auch die Natur wird die Baſis des Menſchenweſens (alſo der Gattung) genannt. Während nun Ehrenberg von der Natur behauptet: »alles in ihr ſey Leben,« wird dieſer unbedingte Satz aus der gelehrten Welt wieder exilirt, in-

(*) S. 50—55—70.

dem es als eine ausgemachte Sache gelte: daß die Erdſtoffe an ſich kein eigenes Leben beſitzen. Beſitzen ſie alſo wenigſtens doch ein Fremdes Leben? Keineswegs; ſondern wenn dieſes X, dieß geheimnißvolle Leben in ſie fährt, werden ſie eben von ihm beſeſſen, und je nach der Stufenreihe organiſcher Bildungen mehr oder weniger bewältigt. Darum heißt es auch: »Im menſchlichen Leben wird der Stoff von dieſem faſt vollkommen überwunden.«

Der Ausdruck iſt richtig. Denn Blei und Eiſen verdaut auch der Straußenmagen nicht, und neben den Verwüſtungen, die Mars und Saturn (Eiſen und Blei) anrichten, ſind jene, womit Venus und Mercur das Menſchenweſen, das iſt die Gattung und ihren »Quell« verderben, wohl auch des Nennens werth. — »Der Stoff aber im Allgemeinen iſt hier die Sinnlichkeit und Wirklichkeit der menſchlichen Geſtalt, des menſchlichen Lebens. Alle Beſtandtheile der Natur ſollen in ihm zu einer zweiten, geiſtigen Zuſammenfaſſung gelangen.« — Der altberühmte Mikrokosmus ſoll demnach zum Makrokosmus, von dem er doch nur ein ſublimirter Extract, oder eine mit dem Storchen-

ſchnabel entworfene Silhouette vorſtellt, in einen Gegenſatz treten, der wie Geiſt zu Materie ſich verhält.

Wie ſollen aber die geiſtloſen Factoren das geiſtige Product, wie die vernunftloſen Gegenſtände das Verſtändniß ihrer ſelbſt durch einen Verſtand zu Stande bringen?

Den Aufſchluß darüber bleibt uns der Schönheitslehrer ſchuldig; er läßt ihn hinter dem Schleier der Iſis und Phyſis. Wir müſſen uns mit der Auskunft begnügen: »In den organiſchen Bildungen der Natur ſind die chemiſchen Kräfte ſchon einer mächtigern Kraft (dem Leben) unterworfen. »Dieſer Satz, von Liebig entlehnt, der ſeinerſeits aus einer gar alten Rumpelkammer ihn hervor geholt, wird dann zur Unterlage genommen, um weitere Stufen darauf zu ſetzen; er iſt nur der Abſatz einer Treppe vom zweiten zum dritten Stocke. Denn gleich darauf heißt es: »Das Leben der Natur gelangt im Menſchen zur höchſten Steigerung, ſo daß es ſich zurück wendet, und die Natur (als Geſammtheit alles Seyen-
en) ſich zum Gegenſtande macht. Im Gewußtwerden

der Natur durch den Menſchen (als des Gegenſtandes ſeines Verſtandes) begründet ſich unſer Begriff von dem entgegengeſetzten Verhältniſſe Beider« — d. h. des Menſchen und der Natur). »Dieſes Zurückwenden des menſchlichen Geiſtes zur Natur erſcheint als die eigenſte Beſtimmung unſerer Gattung.«

Laſſen Sie uns zu Athem kommen, weiſer Bosco! Von wo quillt da auf einmal die »mächtigere Kraft« des Lebens herauf? Aus welchem verborgenen Käfig iſt die Taube heraus geflattert, die da plötzlich zum Vorſchein kommt: der ſogenannte Geiſt, der doch bei Ihnen keine Subſtanz und Monade iſt? Und wo haben Sie das Wort Beſtimmung hergenommen, das Sie doch, »(da Niemand beſtimmt,)« gewiß ſo unſchicklich und ungeſchickt finden, als das Wort Schickung? Denn das ſagen Sie ja ſelbſt, und dießmal conſequent: »Schickungen, Schickſal, Vorſehung in dieſem Sinne (als ein allgemeines leitendes Etwas) ſind theologiſche Begriffe, Begriffe ohne Wirklichkeit. Wer ſchickt? wer ſieht vor?« Es kann alſo jene Beſtimmung nur »die vernünftige Nothwendigkeit« ſeyn, und dieſe »iſt vernünftig nur durch die

menſchliche Vernunft, die der betrachtende Menſch in ſie hinein legt, und für ſeinen Verſtand aus ihr abzieht« (*). Der Menſch alſo, mittelſt ſeines eskamotirten Geiſtes, iſt der Alkohol- oder Geiſtbrenner, der die ſüßen und ſaueren, am Baume des Verhängniſſes hangenden Früchte zuerſt mit Vernunft abmaiſcht, und ſodann, als pantheiſtiſchen Schnaps für den philoſophiſch religiöſen Hausbedarf den Spiritus heraus deſtillirt. Der Apparat dazu mag in Gießen angefertigt werden, ſobald man dort jener Kraft, die »mächtiger« iſt als die chemiſche, ſo wie des Stoffes, der ihr zum Vehikel dient, ſich wird bemächtigt haben, um den Homunculus des Famulus Wagner endlich, durch deutſche Wiſſenſchaft aus der ſchützenden Phiole in die äußere Wirklichkeit zu entlaſſen.

Wenn nämlich der menſchliche Geiſt ſich mit vernünftiger Nothwendigkeit zur Natur zurück wendet; ſo kann ja ſolches Zurückwenden nur gegen die Richtung hin geſchehen, in der man hergekommen. Das Verhältniß der anorganiſchen Natur zur organiſchen

(*) S. 65.

wird aber bestimmt als ein Gegensatz von Stoff und Leben, also von chemischer Kraft (als erster Manifestation des Stoffes) und von Lebenskraft. Da nun das Leben der Natur im Menschen seine Culmination erreicht; so folgt, daß der Gegensatz von Stoff und Leben nicht viel mehr bedeute, als jener von chemischer Kraft und geistiger Kraft; id est: vom chaotischen Inhalt der Retorte zum Sublimat im Helm, oder zum Destillat in der Vorlage, oder von der Kartoffel zum Aldehyd, vulgo Fusel. Warum sollte also der Homunculus mit solch einem Geiste nicht aus chemischen Kräften herauf sublimirt werden können; sobald es nur gelingt, diese durch geschickte Combination von Chlorüre, Azot, polarisirten Solarlicht, phosphorsaurem Eisen und etwas Subjectivität in patentirten Lebensstoff zu concentriren! Das Bischen Locomotivität und gediegene animalische Freiheit wird dann von selbst sich finden; der Gottesgedanken hingegen und das Gewissen, als Begriffe ohne Wirklichkeit, werden von selbst wegbleiben, weil dem Homuncio, als dem Producte der absoluten Wissenschaft, die echte Gott-ledige und Gott-

loſe Freiheit, d. h. die höchſte Sinnlichkeit und der ſublimſte Inſtinct nicht mangeln können. Wie wird man es aber anfangen, um mittelſt einer ſeiner Rippen den geſchlechtlichen Gegenſatz zu differenziren? Dieß Problem wird von einer künftigen Deutſchen abſoluten Central-Akademie zur Preis-Aufgabe des Jahres 1899 erhoben werden müſſen.

2) Perſönliches Leben des Menſchen: »Der Träger des menſchlichen Seelenlebens iſt die harmoniſch geſtaltete Sinnlichkeit« (*).

An dieſem Satze iſt nichts zu verwundern, noch auch zu bewundern. Kann Seele nichts anders ſeyn, als jene, aus den chemiſchen Kräften ſublimirte, alſo auf ochlokratiſchem Wege empor geſtiegene Lebenskraft; ſo wird ſie nothwendig in den höheren Graden harmoniſcher Geſtaltung der Sinnlichkeit ihre ariſtokratiſchen Rangſtufen finden.

Die Seele des ungeſchlachten Krokodills oder des Ichthyoſaurus kann nur in dem gierigen Rachen und der Unzahl von Wirbelbeinen ſich manifeſtiren, ſo wie

(*) S. 59.

die Psyche jener Gefiederten, die in die Familie der »Schnapper« gehören, eben im Schnappen sich bethätigt. Wie soll aber das Thierleben oder die Thierseele zum persönlichen Leben sich potenziren? Wer hinter dieses Geheimniß kommen will, muß im »Abgrunde der vereinten Sinnlichkeit« sich umsehen, weil dort unten, wie weiland Steffens versichert, der Keim des geistigen Lebens liegt. Wie bedauerlich für die Touristen, daß noch immer kein Reisehandbuch erschienen, um ihnen zu dieser Hyle den Weg zu zeigen!

Wie entsteht jedoch diese Union der Sinnlichkeit, als Lichtquell und Focus des Geistes? Offenbar ist es die Peripherie, welche ihre Radien concentrisch aussendet, und so ihr Centrum sich zurecht macht, also eine organische Construction auf breitester Basis. Denn das persönliche Leben beruht in der vereinten Richtung der leiblich bildenden und geistig entwickelten Kräfte auf einen seelischen Mittelpunkt derselben, der zugleich (sobald er nämlich von außen nach innen herein fix geworden) die äußere Gestalt beherrscht (*).

(*) S. 61.

Wenn dieß keine dynamiſche Demokratie und reſpective Anarchie iſt; ſo hat es nie Phyſiologen gegeben, die von der Schwer- und Federkraft bis hinauf zur Lebens- und Einbildungskraft nicht weniger als 30 bis 40 Kräfte im menſchlichen Organismus aufzählten. Die Lebenskraft hat übrigens, als eigenmächtiger und lebenslänglicher Präſident, Mühe und Noth genug, jene übrigen Repräſentanten des Kosmos zur Tagesordnung zu verhalten!

Führt nun das Leben als Selbſtgefühl dieſen Vorſitz ſchon im Thiere, im Menſchen erklimmt es einen höhern Fauteuil: das Selbſtgefühl wird zum Selbſtbewußtſeyn, das Vernehmen zur Vernunft. Wie aber und wenn geſchieht das? Wenn die Begriffe, welche durch die Sinneseindrücke und die Vorſtellung derſelben (in der Erinnerung) entſtehen, wenn dieſe Begriffe des Verſtandes ſich vereinigen mit der Sinnesvernehmung, und ſo »das eigene und fremde Seyn« aufgefaßt wird. — Das fremde Seyn iſt alſo wohl der Stoff, oder die Stoffe und chemiſchen Kräfte; das eigene Seyn der Geiſt oder die Geiſteskraft, woraus gleich im Vorbeigehen die Anwendung folgt: daß ein Menſch dem an-

dern nur ſtofflich, nicht aber als Geiſt fremd ſeyn könne. Daraus ergibt ſich die ſcharfſinnige Löſung des Widerſpruches: daß zwar das Weſen des Menſchen die Liebe iſt, und die Nationen dennoch (wegen einiger Differenzen des Stofflichen) einander fremd bleiben und haſſen. Auch dieſe neueſte Entwicklung in der Geſchichte der Menſchheit will wiſſenſchaftlich begründet werden, damit Vernunft darin ſey. Denn »die Beſtimmtheit, ein Wiſſen zu ſeyn, macht erſt das Bewußtſeyn zum menſchlichen Bewußtſeyn.« Bei allem dem kommt der Thatentrieb, (alſo mit Zuſchluß des Tödten- oder Todſchlagentriebs) keineswegs aus dem Haſſe, ſondern einzig aus der Liebe. Der Thatentrieb muß jedoch erſt zum Willen erhoben werden; und das geſchieht durch das Wiſſen vom Weſen und Zweck dieſes Triebes. Der Wille alſo iſt ſelbſtbewußter Trieb. Was aber zu dieſem Wiſſen, zu dieſer Erkenntniß vom Zwecke des Thatentriebes hinführt oder treibt, iſt ebenfalls wieder ein Trieb, indem die Liebe als Trieb der Erkenntniß und der That definirt wird. Wir lernen vielleicht daraus den Grund des Sprachgebrauchs, welcher ein Individuum, das ſehr genau weiß, was es vorhabe,

und wie es dieß Vorhaben zu Stande bringe, als ein durchtriebenes bezeichnet. Er gibt aber noch einen andern Trieb oder Umtrieb im Kreiſe herum, ohne Anfang und Ziel, eine ſchale dialektiſche Ewigkeit, die von einer endloſen Dialektik an der Kurbel gedreht wird. Sie findet ihren weiteſten Ausdruck im Folgenden.

3) Geſchichtliches Leben des Menſchen: »Die Anwendung der Natur- und Menſchenkenntniß durch die Liebe des Menſchen zu ſeiner Gattung iſt der Inhalt der Geſchichte, und auch der Zweck, ſo weit der menſchliche Wille jene Anwendung in ſeiner Gewalt hat. Der menſchliche Geiſt ſchließt den Einzelnen (den Sohn) mit der Gattung (dem Vater) und dieſe mit jenem Zuſammen. Darin liegt die wahre Bedeutung vom chriſtlichen Mythus der Dreieinigkeit Gottes. Die Gattung vervollkommt ſich durch das geiſtige Wachsthum der Einzelnen, und der Einzelne gelangt zu höherer Geiſtesbildung durch die Errungenſchaft der Gattung« (*). Was nun den menſchlichen Geiſt in dieſer anbelangt, der wohl nichts an-

(*) S. 67. 71.

deres bedeuten kann, als das Leben oder die Lebenskraft auf der oberſten Stufe; ſo iſt er ſeinerſeits wieder die Einheit des Dualismus von ſelbſtſtändiger Geſtalt und Sinnlichkeit, von Herz und Kopf (Empfinden und Denken, Liebe und Verſtand) — die ſelbſtbewußte Einheit alles innern und äußern Seyns; an der ſonſt nichts auszuſetzen wäre, als daß ſie, noch ſicherer, wie ſo manche geprieſene Unité unſerer Zeit, eine durchaus imaginäre bleiben wird. Denn von dem Prinzipe des Naturlebens, das nur in ſteter weſenhafter Entzweiung (polariſcher Differenzirung) und Veräußerung ſich bewegt, kann nie und nirgend eine ſolche Einheit zu Stande gebracht werden.

Wir ſehen uns den Schluß des ganzen Abſchnittes an*), nnd finden ihn in der Formel: die Liebe als Urſprung (Quell) der Gattung; dann als Trieb (Drang) der Erkenntniß und That iſt die Einheit aller Beſtimmtheiten des Menſchenweſens, d. h. ſie iſt Eins mit dieſem, als ihrem Gegenſtande. Weiter oben **) aber lautet die Formel: Das Seyn der Gat-

(*) S. 71. (**) S. 64.

tung (das Menſchenweſen) iſt ſowohl Gegenſtand als Quell des Bewußtſeyns, des Verſtandes und der Liebe. — So beißt die dialektiſche Schlange immer nur in ihren Schweif, nicht in die Kernfrucht der Erkennt-

Oder, nach einem andern bibliſchen Bilde: ſiehe da den Wagen der Speculation und ihren Fuhrmann! Dem Fuhrmann oder dem Lenker der Feuerroſſe, die den Menſchen nicht zum objectiven Gott, ſondern zum ſubjectiven, zu ſeiner Gattung emportragen, dieſem iſt es ganz gleich, ob er die Roſſe vorn anſpannt oder hinten; er kommt eben ſo weit bei jeder Methode, da er ja nur im Kreiſe fährt!

Legen wir die Schlußworte ferner in ihre Formeln auseinander; ſo erzeugt die Harmonie des Sinneneindrucks und der Liebe in der Seele die Empfindung des Schönen; die Harmonie aber der Liebe und ihres Gegenſtandes iſt das menſchliche Gattungsweſen, als Einheit ſeiner Eigenſchaften. Dieſe letzteren ſind einmal ſinnliche: Sinn, Geſetz, Gleichmaß; ſodann geiſtige: Sinn, Verſtand, Herz. Die Harmonie (Übereinſtimmung) gründet ſich auf die Liebe. Iſt das menſchliche Gattungsweſen demnach nur die Objectivirung der

Liebe, ſo verhielt ſich dieſe zu jenem als das Subject. Allein, ſo fragt man billig: was iſt die Liebe, bevor ſie dieſe ihre Selbſtobjectivirung durchſetzt, wodurch ſie erſt Subject wird? Iſt ſie ein Realprinzip, alſo eine Subſtanz? Und wenn andrerſeits, als der Quell alles Verſtehens und Liebens, das Seyn der Gattung, und überdieß als die Baſis der Gattung die Natur genannt wird, die jedoch (als Stoff) ohne Leben iſt; wie gelangt dieſe dazu: ſich durch Selbſtobjectivirung zur Gipfelhöhe der Subjectivirung und des Lebens aufzubauen, und ſo vor allem Liebe zu werden? Hier ſtehen wir alſo abermals vor dem unenträthſelten Geheimniß des Schönen; — der Kopf des Dialektikers hat ſich in das letzte Wirbelbein ſeiner Conſequenzen wieder verbiſſen, und der Dichter, der über die Frage brütet, kaut an den letzten Phalangen ſeiner Finger, d. h. an den Nägeln; was auf daſſelbe hinaus geht.

Von einem Manne, der in unſerm eiſernen Zeitalter ein großes Wort mit zu reden hat, erzählt die Sage, daß er, als ein leidenſchaftlicher Dilletant der Garten-

kunſt, gelegentlich die Gartenanlagen ſtädtiſcher Häuſer und Villen ſich anſieht. Wenn ihm dann eine ſolche mißfällt, ſo entfernt er ſich, ohne ein Wort zu ſagen; wenige Stunden nachher aber erſcheinen etwa zehn bis zwanzig martialiſche Männer, welche die Beeten, Gänge und andere Partien ſchonungslos zerſtören, nach ihnen kommen Andre, die nach einem neuen Plane den Boden austheilen, Wege anlegen, Geſträuche verſetzen, und in möglichſt kurzer Zeit eine neue geſchmackvolle Anlage in Ordnung bringen.

Man wird dieſen Vorgang eigenmächtig finden, und ſelbſt für das trefflichſte Umſtaltungswerk den Dank verweigern. Wie wird es erſt dem Kritiker ergehen, der einen mit dialektiſch verſchlungenen Gängen, täuſchenden Lichteffecten und ſophiſtiſchen Rabatten kunſtvoll angelegten Gedanken- und Paradiesgarten muſtert, ſobald er ſich gezwungen ſieht, das ganze Syſtem dennoch als ein verkehrtes und falſches zu erklären? Er muß es vor dem Geiſte des Leſers umſtürzen, und zugleich zeigen, wo die Anlage verfehlt und wie ſie neu zu conſtruiren ſey. Wer aber behaupten will: Einreißen ſey behender

als Bauen, der vergißt nur, daß noch eine Arbeit dazwiſchen liegt: die Beſeitigung des Schuttes.

Die Wahrheit und mit ihr der Werth der dargelegten Theorie des Schönen wird durch den Standpunkt bedingt, von der ſie ausgeht. Dieſe aber iſt die Feuerbach'ſche Lehre von der ſchlechthinigen Immanenz Gottes in der Welt. So heißt es ausdrücklich: »das religiöſe Gemüth machte aus dem Inhalt ſeiner Sehnſucht einen jenſeitigen Gott,« und ferner: »dieſes Hinderniß der menſchlichen Vorſtellung, die ſich zwiſchen das ſinnliche Seyn und das Bewußtſeyn des Menſchen drängte, wurde fortgeſchafft durch die große philoſophiſche That Ludwig Feuerbach's, welche dem menſchlichen Inhalte der Religion die theologiſche Hülle entzog, und dem Menſchen ſein Weſen in befreiter Menſchlichkeit als Herzenseigenthum zurückgab« *). Die Transſcendenz bleibt alſo von jetzt an dem Aberglauben der Theologen zugewieſen, die ſich fernerhin damit behelfen mögen; und ähnlich wie die geſammte Philoſophie von allem theologiſchen Wuſte zu ſäubern iſt, muß man

(*) S. 19, 25.

auch die ſtaubigen Spinngewebe wegfegen, die im großen Natur- und Kunſtſalon des Schönen in allen Ecken ſich eingeniſtet.

Während aber dieſe Immanenzlehre das Hegel'ſche Syſtem anklagt: daß es die Transſcendenz, und damit auch die Theologie, noch auf dem Weltthron erhalte; verdankt ſie ſelber doch dieſem von ihr verachteten Syſteme ihren Hylozoismus, d. h. ihren Gegenſatz von Stoff und Leben, oder von den chemiſchen Kräften der Stoffe und der ſie beherrſchenden Lebenskraft, welche letztere im Menſchen endlich zur geiſtigen Kraft ſich aufſchwingt, und zugleich auf die geſammte Natur ſich zurück wendet, um dieſe in die Erkenntniß und den Willen aufzunehmen. Man wird dabei an die ſehr naive Lehre der Scholaſtiker erinnert, welche die Seele des Menſchen, wie ein Bauwerk mit drei Etagen, zu unterſt als eine vegetative, in der Mitte als eine animaliſche, und zu oberſt als eine rationale betrachten, und dabei doch von der Geiſtigkeit, ſittlichen Freiheit und Unſterblichkeit dieſer Seele redeten. Sie beſaßen da ein Haus, deſſen oberſtes Geſchoß ſtehen bleibt, während die Grundgewölbe und die untern Stockwerke in

Schutt und Moder fielen. Genug, die Lebenskraft der Pflanzen und Thiere erſchwingt ſich plötzlich im Menſchen zu einer geiſtigen und in ihrer Zurückwendung (Reflectirung) ſoll der Beweis liegen für den Dualismus von Stoff und Leben, von Geiſt und Natur. Mit eben dem Grunde könnte man den polariſchen Gegenſatz zwiſchen dem auf- und niederſteigenden Sprößling eines Pflanzenkeims, oder zwiſchen erdhafter Wurzel und ſonnenhafter Blüthe zu einem Dualismus erheben; ſobald dieſes Wort keine Unterſchiedenheit des Weſens mehr bedeutet. Wenn der ſogenannte Geiſt den Gegenſtand ſeiner Erkenntniß ausſchließend nur in der Natur beſitzen ſoll; ſo folgt daraus nothwendig: daß er weiter nichts ſeyn könne, als das Subject derſelben Natur, und daß ſonach beide (Natur und Geiſt) als Object und Subject einem und demſelben Prinzipe angehören müſſen. Wie ſoll aber dann noch vernünftiger Weiſe von einem Dualismus die Rede ſeyn? Und wem wäre es zu verargen, der in dieſer Subreptition das alte Reptil und Amphib wieder erkennt, das in ſeine kleineren Ringen ſich daher ſchlängelt, ehe es im

absoluten Begriffe den großen Zauberkreis wieder abschließt?

Auch der Hegel'schen Philosophie zufolge schlägt, nach dem Gesetze ihrer Categorientafel, das absolute Prinzip in sein gerades Gegentheil um, damit es jene Categorien zur äußern Anschauung bringe, sie sodann aus dieser mit Selbstbewußtseyn wieder gewinne, und hiemit zugleich aus dem Gegensatze von Subject-Object (Denken und Seyn) Sich selber zurück nehme. Zu diesem Zwecke hat sich auch das absolute Prinzip zugleich mit entlassen, als es in sein directes Gegentheil (in den Stoff oder die Materie) umgeschlagen. Wird nun diese Thesis als wahr angenommen; so müssen dann auch die sogenannten chemischen Kräfte als göttliche Kräfte aufgefaßt werden, weil widrigenfalls die Materie nicht als das directe Gegentheil des absoluten Prinzips gedacht werden könnte. Und daraus möchte es begreiflich werden: wie der berühmteste unter den deutschen Chemikern behaupten dürfte, daß die Chemie der vornehmste, ja der einzige Weg sey, um zur Kenntniß Gottes zu gelangen. Vor uralten Zeiten hieß es: »Gott ist im Himmel, und du auf Erden, darum sey

in deinen Reden vorsichtig!« *) Damals glaubte man noch einzig an den transscendenten Gott; der immanente Gott hingegen, (insofern er, als göttliches Prinzip, in die Materie umgeschlagen,) warum sollte er nicht mit Wulfenschen und galvanischen Apparaten auf Erden aufgesucht werden dürfen, und wo wäre etwas Unvorsichtiges in solcher Rede?

Um jedoch von der vereinzelten Wissenschaft zum Wissen zurück zu kehren; so wird es nun ersichtlich, wie Hegel in seiner Weise mit Recht behaupten konnte: »das Schöne in der Natur sey das Durchscheinen der Vernunft im Vernunftlosen.« Ist nicht das Stöchyometrische und Crystallomorphische in der anorganischen Natur ebenfalls schon ein solches Durchscheinen oder Durchleuchten der durchlauchtigen, mathematischen Vernunft? Nach Hegel soll dieses Durchscheinen noch nicht im Gebiete des Tubalcain und der Gnomen; sondern erst in der Sphäre des organischen Lebens, also mit der Pflanzenwelt beginnen. Welcher Peter Squenz erblickt hier eine Consequenz? Ist die Crystall-

(*) Eccles. 5, 1.

form, z. B. im Opal, Amethyst oder Rubin nicht auch eine schöne Form? Erscheint in den Crystallisationen des Silbers im Dianenbaum, des Wassers in den Schneeflocken und Eisblumen, des gediegenen Goldes in Blättern, nicht eine vegetabilische Gestalt? Zeigt sich in den Basalten nicht eine prachtvolle, bald indisch-ägyptische, bald dorische Säulenordnung? Da die chemischen Kräfte aus dem Gebiete des Lebens nicht ausgeschlossen sind; so werden wir es uns nicht verbieten lassen, die berühmte Stufenleiter der Subjectivität auf die tiefste Basis des Mineralreichs festzustellen; sie könnte sonst wackeln, und wir sind nicht schwindelfrei. Dann steigen wir getrost hinan, treten auf die Stufe des Pflanzenlebens; erfahren, wie dasselbe im Thiere (jedoch mit Ausschluß des Denkens) zur Empfindung sich steigert, und endlich im Menschen zum Bewußtseyn (Denken) vordringt. Der Geist des Menschen wäre demnach weiter nichts, als eine gesteigerte Natur-Subjectivität. Darin beruhte die ganze Herrlichkeit dieses Serenissimus; — darum man über seinen finstern Aberglauben und seine Tollheiten sich gar nicht mehr wundern dürfte, weil ihm die Objectivität so oft ihre Wolken vorschiebt.

Hier wird nun eine Frage ſchwerlich abzuweiſen ſeyn, wenn ſie auch wie Saul unter die Propheten ſich einmengt, oder vielmehr wie ein Prophet unter die Saulsgefährten, die ſämmtlich darauf ausgehen, ihres Vaters Rind und Eſel, d. h. des abſoluten Princips ſubjectivirte und concrete Verwirklichungen in der Welt aufzuſuchen. Die Frage lautet folgendermaßen: Iſt die Natur nur dann ſchön, wenn meine, d. h. (nach obiger Vorausſetzung) die göttliche Vernunft aus ihr hervor- und durchſcheint, oder umgekehrt nur dann, wenn ich die der Natur inwohnende Vernunft (ihre Beſtimmung zum Gedanken) durchſcheinen ſehe, die jedoch in letzter Inſtanz in einem göttlichen Gedanken wurzelt, kraft deſſen Gott nicht Sich, ſondern ſein directes Gegentheil von Ewigkeit dachte? — Wenn ferner das Schöne an die Bedingung des Durchſcheinens angewieſen iſt, alſo vom Reflectirtwerden der Vernunft durch irgend ein Medium abhängt; wird dann nicht auch die Maſſe und Mannigfaltigkeit des Schönen mit der Menge ſolcher Reflexe zunehmen müſſen? Die Zahl der letzteren aber wird um ſo größer werden, je mehr die diaphane Natur eine bloß mittelbar theophane, d. h.

je gewiſſer die göttliche Vernunft nicht ihr und folglich auch mir (der geſchöpflichen Natur und dem geſchöpflichen Geiſte) immanent, ſondern beiden transſcendent iſt.

In der That erſcheint die Hegel'ſche Anſicht vom Weltganzen, da ſie bloß eine verabſolutirte Anſicht vom Naturganzen aufſtellt, dürftig genug im Vergleiche mit jener der chriſtlichen Theologie, die von einer (dreigliedrigen) Offenbarung Gottes nach außen redet, und dieſe als die Kehrſeite oder Contraposition von der (dreieinigen) Offenbarung Gottes nach innen betrachtet. Wie ſoll man aber erſt jene Weltanſicht beurtheilen, die das Weltganze einzig nur im Gegenſatze vom Menſchen und der äußern Welt, folglich ohne alle Transſcendenz auffaßt und darſtellt? Allerdings zwar iſt ſie darin conſequenter als die Hegel'ſche, weil ſie erkannt hat: daß im Naturleben ſein Prinzip nicht mehr als numeriſches Eins (Monas) wohl aber als das Eine in Allem (Allgemeines) vorhanden iſt; darum auch in einem Syſteme, worin das Naturprinzip als das abſolute gilt, von keiner Transſcendenz die Rede ſeyn kann. Wiſſen ja ſelbſt Theologen, die einem objectiven und dennoch immanenten Gotte huldigen, ſo oft ſie zwiſchen dem Willen

und der That dieſes Gottes (des verabſultirten Naturprinzips) unterſcheiden ſollen, keinen andern Ausweg, als daß alles, was ihm möglich, nothwendig auch wirklich werden müſſe! Wie jedoch eine ſolche Anſicht, der das Weſen des Heiligen, des Rechtes und der Sitte fremd bleibt, je auf die echte Spur gerathen könnte, um das Geheimniß des Schönen, d. h. den Gedanken davon zu entdecken, das iſt gleichfalls ein Geheimniß, auf deſſen Löſung man wird verzichten müſſen. Der blinden, in der Hyle ſcharrenden Henne Kratzefuß iſt es nicht gegeben, ein Körnchen von ſo lebenskräftigem Gehalt zu finden. —

Soviel als Vorbemerkung. Wir hätten nun auf das entſchleierte Geheimniß des Schönen näher einzugehen, welches, wie wir vernommen, in folgenden Theſen dargelegt wird: 1) Das Schöne iſt bedingt von der Empfindung, alſo von der Liebe, alſo vom Weſen des Menſchen, welches ein Gattungsweſen iſt. 2) Das Weſen des Menſchen als Gattungsweſen iſt Gegenſtand und Inhalt der Liebe. 3) Gegenſtand und Inhalt der Liebe iſt die Liebe ſich ſelber. — An dieſe Reihe von Theſen ſchließt ſich noch eine andre:

1) »Das Seyn oder Weſen der Gattung als das menſchliche Weſen, iſt Quell und Gegenſtand der Liebe und des Verſtandes. 2) Die Liebe iſt Urſprung (Quell) der Gattung, Trieb der That und Erkenntniß. Alſo iſt 3) das Weſen des Menſchen (die Gattung) Urſprung der Liebe, und die Liebe Urſprung der Gattung.

Will man dieſe Ausſagen vereinbaren, ſo muß man ſie auf ihren Sinn zurückführen. Wenn nämlich die Liebe als Quell der Gattung (des Menſchenweſens) gelten ſoll; ſo kann ſie nichts anderes bezeichnen: als das urſprüngliche Verhältniß zwiſchen dem Stoffichen (Materiellen) und dem Leben, in ihrer wechſelſeitigen Anziehung und Durchdringung; wobei das Leben zur geiſtigen Kraft ſich ſteigert, die auf die geſammte Natur ſich zurück wendet. Das Gattungsſeyn hingegen, als Quell der Liebe, kann nichts anderes bedeuten: als das geſchlechtliche Verhältniß oder den geſchlechtlichen Gegenſatz im Daſeyn. Es wird aber auch zugleich der Gegenſtand der Liebe genannt, und eben deßhalb, weil der Inhalt der letztern das Menſchenweſen als Gattungsweſen iſt, wird als Corollarium der Satz hinzugefügt: der Liebe Inhalt und Object ſey die Liebe.

Allein wer vermag ein Object zu denken, ohne zugleich, da eines immer nur durch und für das Andere iſt, ein Subject mitzuſetzen? Richtiger wäre es geweſen, den wechſelſeitigen Verkehr beider die Liebe zu nennen. Und ſo iſt es offenbar zu viel geſagt: das Object der Liebe ſey die Liebe. Es wäre zu viel geſagt, ſelbſt in dem Falle, wenn die Liebe des Menſchen wirklich das Weſen des Menſchen wäre. Denn dieſes Weſen des Menſchen, das in ſeinem Daſeyn ſich entfaltet, müßte ihm doch erſt objectiv oder gegenſtändlich werden, um als ſolches geliebt werden zu können!

Es bleibt alſo nur der Eine Ausweg übrig, daß man ſich darauf beruft: ſchon das Streben eines Weſens zur Objectivirung ſeiner ſelbſt, als Bedingung der Liebe, dürfe in einem gewiſſen Sinne als Liebe an ſich bezeichnet werden. Die Liebe an ſich, vor aller Gegenſtändlichkeit, wäre alſo das Beſtreben des Menſchenweſens, ſich gegenſtändlich zu werden. Solchen Studien und Meditationen über das Geheimniß des Schönen hat ſchon der, ſein eigenes Weſen ſuchende Narciſſus ſich befliſſen. Der Quell ſeiner Selbſtliebe war dießmal nur die Spiegelfläche des Quells; in dieſer ſich

beſchauend fand er nicht ſein gegenſtändlich gewordenes Ich, ſondern bloß die Abſpiegelung ſeiner individuellen Erſcheinung; und was ihm widerfuhr, als er in die Spiegelung ſich vertiefte, davon gibt der alte Mythus Auskunft. Da ſein zum »Geiſte« geſteigertes Leben, anſtatt ſich auf die Geſammtnatur zurück zu wenden, völlig auf das eigene Selbſt ſich concentrirte, um es als objectivirte Subſtanz zu finden und zu beſitzen, alſo ſich ſelbſt zu verabſolutiren und als Abſolutes (Göttliches) anzubeten; ſchlug es um wie ein rückläufiger Kreiſel, und kehrte zur unterſten Stufe ſeiner ſelbſt, zum Pflanzenleben zurück; — Narciß, wie er leibte und lebte, mit Natur und Geiſt, ward zur Blume, die aus der Hyle des Zwiebels ſich entfaltet.

Wenn nun die Erſcheinung eines Weſens, das Hervortreten des Seyns ins Daſeyn, noch keine volle Selbſtobjectivirung iſt; wie erſt die Erſcheinung der Erſcheinung, es ſey in der natürlichen Spiegelung, es ſey im künſtleriſchen Bilde? Ein Weſen, das ſich abſolut objectiviren, alſo weſenhaft und immanent verdoppeln ſoll, muß ſelber ein ſchlechtweg Seyendes ſeyn; und wenn, nach einem allbekannten Ausſpruche, Gott die Liebe

genannt, alſo das Leben Gottes als die abſolute Liebe. angeſetzt wird; ſo hat dieß ſeinen Grund darin, weil er, als der Unendliche, der Gegenſtand ſeines abſoluten Selbſtbewußtſeyns, und folglich auch ſeiner Liebe iſt. Gott iſt dreieinig, weil er die Liebe an ſich iſt; und weil Gott dreieinig iſt, iſt er die Liebe für ſich.

Wenn man alſo mit Fug und Recht behaupten darf: »die Liebe hat kein ſelbſtſtändiges Beſtehen, »und ferner: »man liebt Etwas oder man liebt gar nicht;« ſo iſt das in der Nothwendigkeit des Objectivirens, als der Bedingung der Liebe gegründet. Denn die Liebe als Zuſtand kann nur ein aus zwei Factoren (einem ſubjectiven und objectiven) hervorgehendes Product ſeyn, und zwar auch in dem Falle: wo das Object rein durch das Subject (als das um ſich wiſſende Princip) durch Selbſterkenntniß, Selbſtbewußtſeyn, zu Stande gekommen wäre, wie dieß in der Selbſtliebe des Geiſtes der Fall iſt. Wie es jedoch kein Object geben kann ohne Subject, ſo auch umgekehrt; denn das Subject, ohne oder vor aller Objectivirung gedacht iſt das Prinzip ſelber. Und nur da, wo dieſes Prinzip ein Seyendes für ſich und in ſich, ein Urſächliches, eine geiſtige Mo-

nas iſt; wird es ſich als Subſtanz ſeines Daſeyns erfaſſen, und ſich, im Selbſtbewußtſeyn, mit ſich ſelber in Gegenſatz ſetzen. Iſt jenes Princip dagegen (im uneigentlichen Sinne) bloß ein animales Natur-Individuum, ein ſubjectivirtes Naturleben; ſo tritt daſſelbe ſchon als urſprünglich fertiges Subject mit ſeinem vorausgeſetzten Objecte ein, und vermag daher weder eine äußere noch eine innere Unterſcheidung zwiſchen Prinzip und Erſcheinung vorzunehmen. Daraus muß denn auch die Frage ſich beantworten: ob die Objectivirung Desjenigen, was den Individuen gemeinſam iſt, und ſie als Einzelnweſen Einer Gattung kennzeichnet, von dem bloßen Natur-Individuum vollzogen werden könne? Denn wo ſelbe, wie im menſchlichen Begriffsdenken, wirklich vollzogen ſich findet; da iſt dieſe Verrichtung nicht dem Seelenleben des Menſchen (als einer geſteigerten Naturkraft) ſondern ſeinem Geiſte, als einem metaphyſiſchen Prinzipe, zuzuſchreiben.

Was aber dieſe Objectivirung ſelbſt anbelangt, ſo wird an ihr jedenfalls ein zweifacher Vorgang zu unterſcheiden ſeyn. Zuerſt ein unwillkürlicher oder unfreier, hervorgebracht durch die Eindrücke der Außenwelt auf

das Innere des Menschen mittelst und vermittelt durch die Wahrnehmung jener Eindrücke und ihre Verinnerung. Der andere Vorgang, nämlich der einen freien Objectivirung, kann erst dann eintreten, wenn die erste und unwillkürliche Objectivirung, als innerer Proceß, zum Gegenstande der innern Betrachtung gemacht wird. Dadurch erst wird nämlich zwischen dem Innern und Äußern des ersten Vorgangs ein Vergleich möglich, und mit diesem das Resultat der Anziehung oder Abstoßung (der angenehmen oder widrigen Empfindungen und Gefühle), welches, in seiner Beziehung auf den vorgestellten Gegenstand, denselben zum schönen oder unschönen und häßlichen stempelt.

Wollte man jedoch das Wesen des Menschen von jenem Vergleiche, und dem daraus erkannten Resultate abhängig machen; so hieße das so viel, als dieses Wesen vom Begriffe abhängig erklären. So geschieht es in der That in der Behauptung:

»Der Begriff des Menschen vom Menschen: das menschliche Wesen, in welchem zugleich alle Begriffe des von den Menschen gedachten Seyns enthalten sind, ist die menschliche Gattung« (*). Damit aber wird das

(*) l. c. S. 28.

geiſtige Leben des Menſchen in die Harmonie ſeiner Sinne geſetzt, Er ſelber auf ein bloßes Individuum ſeiner Gattung reducirt, und der alte Weltſchmerzliche ſceptiſche Stoßſeufzer wieder zu Ehren gebracht: »Wer weiß, ob der Geiſt der Kinder Adams aufwärts fahre, und der Geiſt des Viehes abwärts« (*)? Alles Leben, als Streben zur Innerlichkeit, wird ja ſchon, wenigſtens potentiell, Geiſt genannt, und tritt zwar, wie wir bereits vernommen, der Geiſt erſt da in ſeine Wirklichkeit, wo ſich das Leben gegen die Außennatur zurück wendet; ſo iſt dieſes Rückwärts doch lange noch kein Aufwärts, d. h. keine Transſcendenz über die Erſcheinung zum Seyn, über das Vorſtellen zum Denken des Grundes, ſo wie ferner über das Bedingte zum Unbedingten; und eben ſo wenig eine unvernichtbare (alſo jenſeitige) Fortdauer, wie ſie einem Realprinzipe zukommt. Und ſo geſteht ja unſer Autor ſelber: der Menſch fühle ſich »als das in ſich freie Selbſt, als die über das Seyn und Beſtehen der Natur übergreifende und herrſchende Perſönlichkeit« (**), was offenbar nur

(*) Eccleſ. 3, 22. (**) S. 12.

vom Geiſte, als einem ſelbſtſtändigen Prinzipe gelten kann. Nur der freie Geiſt, als eine Größe für ſich, kann ſich im Gegenſatze zu ſeiner Manifeſtation als ein Inneres erfaſſen; nicht ſo das Individuum, das als Beſonderung der Naturſubſtanz nur einen Bruchtheil derſelben darſtellt. Hingegen erhebt der Menſchengeiſt die Subjectivität des mit ihm vereinten Naturlebens zum Objecte für ſich, und nimmt ſie ſomit in ſeine eigene Subjectivität auf. Der Ichgedanke, wie jeder Gedanke vom Seyn oder vom Realgrunde wird daher Idee genannt, zum Unterſchiede vom Begriffe, als dem Denken des bloßen Erſcheinens der Außenwelt; wiewohl die Bildung des Begriffes aus dem Gemeinbilde, in ſeiner Beſtimmtheit, auch wieder nur vom Geiſte bewerkſtelligt wird.

Das Weſen des Menſchen hat alſo, außer jenem Gemeinſamen, das in allen Individuen ſeiner Gattung ſich vorfindet, noch eine andere, tiefere Quelle der Erkenntniß. Mit andern Worten: der Inbegriff jener gemeinſamen Eigenſchaften hat wohl als Begriff ſeine Wirklichkeit in der Gattung; als geiſtiger Gedanke vom Grunde jedoch, oder als Idee hat er ſeine Wirk-

lichkeit in einem Einzelnwesen das sein Bestehen für sich hat, d. h. im menschlichen Geiste. Unter jenem »Etwas, was geliebt wird« ist also nicht ausschließend das Gattungliche zu verstehen. Kann es immerhin für die Sphäre des Naturlebens, d. h. für den Menschen als psychisches Individuum, ein Gemeinsames geben; so ist es dennoch nicht nothwendig als ein Allgemeines, das gesammte Menschenleben Umfassendes (Universelles) anzusetzen. Auch ist es in der That nicht sowohl das Gemeinsame, als vielmehr der Unterschied, d. h. die Ergänzung des einen Individuums durch das andere, was von der geschlechtlichen Liebe angestrebt wird.

Der Urheber der neuen Grundlegung der Wissenschaft vom Schönen hat demnach offenbar die Geschlechtsliebe platonisirt, indem er in derselben die mystische Erinnerung an den Ursprung der Gattung erkennt, und diese letztere als den wissenschaftlichen Ausdruck für alles das ansieht, was der Fantasmagorie oder Theologie von jeher als objective Gottheit erschienen.

Wäre die Theologie nicht verpönt, und die Teleologie mit ihr; so fänden hier gewisse sehr bedeutsame, ethi-

ſche Andeutungen ihre Stelle, die jeder Bibelkundige aus dem Buche Tobias leicht heraus finden kann. Wir wollen daher lediglich bei den Phyſiologen nachfragen, und dieſe werden uns zugeſtehen: daß der geſchlechtliche Trieb keineswegs (als Erinnerung an die in der Natur waltende Vernunft) auf die Gattung (als Begriff), ſondern auf die geſchlechtliche Function ſelbſt (auf die Begattung) ſich hinwendet; daß alſo gemeinhin nicht (wie es im Buche Tobias vorgeſchrieben wird), der Zweck an ſich, nämlich die Erhaltung der Gattung, ſondern einzig nur das Mittel zu dieſem Zwecke den Inhalt jenes Triebes ausmacht.

Wem kann es ferner unbekannt ſeyn: daß die Zeugung eine dem Individuum als ſolchem fremde Function iſt, die ſeinem Eigenleben nicht angehört, das ſelbe nicht fördert? Sie iſt an Organe gewieſen, die während einer bedeutenden Lebensdauer unthätig bleiben, und ſpäterhin, wie in der Involutionsperiode des Weibes, gänzlich zurück treten; und ſo kann auch ihr Trieb (durch den geiſtigen Willen) unterdrückt werden, ohne daß daraus für das individuelle Leben der mindeſte

Nachtheil entſteht. Und wie in der Thierwelt dieſer Trieb, in ſeinem periodiſchen Auftreten, ganz an kosmiſche Bedingungen gebunden erſcheint; ſo zeigt ſich ſelbſt beim Menſchen, in den Bewegungen der Spermatozoën, mittelſt deren ſie, noch lange nach der Zeugungsfunction, den ausgetretenen Eikeim umkreiſen und zu erreichen ſuchen, die dunkle chaotiſche Unfreiheit polariſcher Anziehung, die hier waltet, das nächtliche Bewußtloſe in dem Beginne des neuen animaliſchen Lebens. Wie ſoll es da noch erlaubt ſeyn, die Eigenſchaften (die das Weſen des Menſchen darſtellen), lediglich als Gattungs-Eigenſchaften aufzufaſſen? Oder (um gleich mit der Thüre ins Haus zu fallen) was ſoll da aus den Frauen werden, die in die ſogenannte Involutionsperiode eingetreten ſind, und die ſodann nach den Grundſätzen jener Emancipation, wie die Heine'ſche Poëſie feiert, in die zeitliche Hölle der Häßlichkeit und Gehäßigkeit verbannt werden müßten?

Anders hat es Berthold Auerbach in den ſchönen Worten empfunden: »Die Frömmigkeit erhielt den Menſchen auch noch im Alter liebenswürdig — ſie iſt die Kindheit der Seele; ſie verbreitet eine anmuthige

glorienhafte Milde über das ganze Weſen« (*). Er ſagt dieß bei der Schilderung einer beinahe achtzigjährigen bäuerlichen Matrone und damit wird offenbar ein viel weiteres Gebiet für das Menſchenleben ausgeſteckt, als in der Behauptung unſeres Schönwiſſenſchaftlers: »die Gattung iſt der Inbegriff alles menſchlichen Verſtehens, aller Begriffe und Gedanken« (**). Das iſt wahrlich ſehr wenig, blutwenig ſogar, weil es eben nur auf Blut, Muskel und Nerv ſich beſchränkt. Die Eigenſchaften, die das Weſen des Menſchen zeichnen, müſſen vielmehr ſolche ſeyn, die den Menſchen auch abgeſehen von ſeiner Gattung conſtituiren, und die ihm auch dann eigen wären, wenn er ganz allein und einſam in der Welt daſtände. Sie werden daher auch urſprünglich nicht durch Vergleich, ſondern vor allem Vergleich, mit Andern aufgefunden, weil ſie, als ſeinem geiſtigen und natürlichen Seyn inhärirend, den Inhalt ſeines Selbſtbewußtſeyns ausmachen.

Je eifriger nun der Menſch dieſen Inhalt erforſcht, und je reicher und klärer derſelbe ihm ſich aufſchließt,

(*) Im Tagebuche des „Lauterbachers«. Dorfgeſchichten. 1. Thl. (**) S. 64.

deſto leichter wird es ihm, zwiſchen dem Selbſtbewußtſeyn ſeines Geiſtes und dem Bewußtſeyn, zu welchem das Naturleben in Ihm vordringt, die Paralelle zu ziehen. Denn nur, wer ſich ſelbſt zu finden, und ſeinen eigenen Zuſtand zu erkennen vermag, iſt überhaupt — zur Betrachtung der Außenwelt befähigt. Die bewußte Umwendung (Reflexion) auf dieſe letztere, iſt ohne Reflex auf die Innenwelt nicht möglich; dieſe aber iſt Sache des Geiſtes. Wo es jedoch insbeſondere um die Beurtheilung des Schönen ſich handelt, und wo immer ein Gegenſtand ſchön befunden werden ſoll; da iſt nicht ſowohl von der Thätigkeit des Verſtandes, als von jener des Gefühles die Rede. Die Gegenſtände ſelbſt, die dieſem ſich darbieten, werden demnach nicht einzig dem Naturgebiete angehören; je reicher vielmehr die Gedankenwelt des Geiſtes, deſto reicher und mannigfaltiger das Gebiet des Schönen.

Wenn nämlich die Liebe kein ſelbſtſtändiges Beſtehen hat ohne ein Object, von welchem das Subject der Liebe (der Liebende) angezogen wird; ſo muß ſie auch um ſo reicher und mannigfacher ſich geſtalten, je zahlreicher die Lebensſphären von ſolchen Objecten, die ihr ſich

aufſchließen. Dieſe verſchiedenen Sphären aber werden daraus erkannt: daß der menſchliche Geiſt in ſeinem Selbſtbewußtſeyn nicht bloß Sich und Seinesgleichen, ſondern auch die Sinnenwelt (die Natur an und außer ihm), und das unbedingte Seyn und Leben über beyden (der Gottheit) zum Gegenſtande ſeiner Erkenntniß und ſeiner Liebe macht. Denn wiewohl er durch ſein Denken keineswegs der Urheber des eigenen und fremden Seyns iſt; ſo bleibt doch dieſes ſein Denken die unumgängliche Bedingung: daß ſowohl das eigene als das fremde Seyn Gegenſtand ſeines Bewußtſeyns werde. Und wie von der Erkenntniß ſeiner ſelbſt, als eines Weſensgrundes, die Erkenntniß der Außenwelt und des Unendlichen abhängt; ſo verhält es ſich auch mit ſeiner Liebe. Aus dem Prozeſſe der Vergegenſtändigung ſeines Selbſt geht als Reſultat ſeine Selbſtliebe hervor, worin er des Gefühles ſeiner Selbſtſtändigkeit ſich erfreut, und in ihr ſich behaupten will. In dieſer Selbſtliebe aber trägt er den Schlüſſel zu jeder andern Liebe, ſo wie zum Geheimniſſe des Schönen in ſeiner Totalität.

Wieſo den Schlüſſel zu jeder andern Liebe? Wir könnten, ſtatt aller weitern Antwort,

an den bekannten Maßſtab erinnern, nach welchem der Menſch Gott lieben ſoll über alles, alſo mehr als ſich ſelbſt, ſeinen Nächſten aber wie ſich ſelbſt. Allein das gehört ſchon in die theologiſche Ethik, und würde bei unſerm Geheimnißlehrer nichts mehr bedeuten, als daß der Einzelne angewieſen ſey, ſich mit der Gattung zuſammen zu ſchließen, die allein, als ſolche, die ehemaligen göttlichen Eigenſchaften der Allwiſſenheit, Allgegenwart ꝛc. zukommen, in ſich trägt *). Wir Anderen, die wir kein X für ein U uns vormachen, und den Begriff nicht als Idee gelten laſſen, finden im menſchlichen Selbſtbewußtſeyn die Erkenntniß der eigenen Bedingtheit, und die Nothwendigkeit, durch die Negation dieſes negativen Moments zum Gedanken an den Unbedingten vorzudringen, der in ſeinem abſoluten Selbſtbewußtſeyn als der allein Selige, das höchſte und einzige Ziel des geiſtigen Strebens bleibt; ſo daß die echte, geiſtige Selbſtliebe erſt durch die Gottesliebe ſich bewähren muß.

Wohl hätten wir bei dieſer Gelegenheit uns noch darüber zu verſtändigen: was von der Identi-

(*) S. 29 f.

ficirung der Liebe mit der Empfindung und dem Gefühle zu halten ſey? Und da müſſen wir uns dahin erklären: daß zwar mit Empfindung ein Zuſtand des Individuums (der Naturſeele oder Pſyche), mit Gefühl ein Zuſtand des Geiſtes bezeichnet werde, der dem Weſen des einen wie des andern entweder entſpricht oder widerſpricht. Jedenfalls aber haben beiderlei Zuſtände gewiſſe Thätigkeiten oder innere Vorgänge zur Vorausſetzung, die eben in ihnen ſich kund geben, und die den Geiſt oder das Individuum in ſich zurück führen, um jene Thätigkeiten aufzufinden. Die Momente jedoch, die zur Bethätigung eines Weſens gehören, ſind jederzeit die der Verinnerung oder Subjectivirung mittelſt der Veräußerung (Objectivirung); dieſe Momente ſind es folglich, durch welche jene angenehmen oder unangenehmen Zuſtände, als Reſultate aus dem innern Proceſſe, nothwendig bedingt werden. Was daraus hervorgeht, iſt die einfache Wahrheit: daß es gründlicher ſey, die Liebe vielmehr nach den bedingenden Momenten, als nach dem Bedingten zu würdigen, um ſo den Commentar zu den Worten zu finden: »Wer mich liebt, der

wird mein Gebot halten, und auch mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen, und bei ihm Wohnung nehmen!«

Andrerſeits führt die Weiſung: den Nächſten wie ſich ſelbſt zu lieben, auf das rechte Maß der Selbſtliebe zurück, das gleichfalls durch die Selbſtkenntniß beſtimmt wird. Denn nicht allein zeigt dieſe, welchem von den beiden Factoren des Menſchenlebens: dem Geiſte oder der Pſyche, die Vorherrſchaft gebühre; ſondern es wird durch ſie auch jede ſchlechte Selbſtliebe, d. h. jeder geiſtige oder ſinnliche Egoismus verurtheilt, der das eigene Selbſt zum Centrum der Welt, zum abſolnten Ziele alles Strebens ſetzen möchte. Daß aber ſolch ein egoiſtiſches Thun widrig oder häßlich und dagegen die aufopfernde Liebe ſchön genannt wird, iſt bekannt genug.

Wie nun der Menſch in ſeiner Selbſtliebe den Schlüſſel zu jeder andern Liebe trägt; ſo auch zum Geheimniſſe des Schönen in ſeiner Geſammtheit. Denn obwohl das Schöne vorzugsweiſe der Gegenſtand des Gefühles iſt, kann doch dieſes letztere von den anderen Thätigkeiten des Geiſtes, aus denen es reſultirt, nicht geſondert werden; und wenn daher Fr. Schil-

ler das Schöne in der lebendigen d. h. beseelten Gestalt suchte, an der die Urbestimmung des Geistigen und Sinnlichen sich darstellt, und deren Inhalt er als das Ideal des Menschen ansetzte; so war es die enge Verkettung des ethischen und ästhetischen Momentes, die ihm dabei vorschwebte. Nach Hegel ist das Schöne »die Ineinsbildung des Vernünftigen und Sinnlichen,« oder das Durchscheinen der Idee durch die Wirklichkeit, wobei, wie bekannt, das Vernünftige als das Göttliche, oder die Vernunft als Gott prädicirt wird. Dagegen bemerkt nun unser Theanthropist: daß man zur Erkenntniß des Schönen auf diesem Wege nicht gelangen könne.

Niemals nämlich habe Gott einzig als die Vernunft gegolten, sonst hätte er auch nur Gegenstand der Vernunft (des Denkens) seyn können; er war immer Gegenstand der Liebe, und darum selber Liebe *).

Diese Bemerkung ist theilweise wahr, und eben deßhalb bedarf sie der Berichtigung. Fürs erste war Gott jederzeit Gegenstand des Glaubens, und deßhalb auch des Erkennens, da beide dieselbe Wurzel im Selbst-

(*) S. 24.

bewußtſeyn haben. Fürs zweite war Gott oder die Gottheit nicht immer Gegenſtand der Liebe, ſondern, wie der ſtoiſche Dichter bezeugt, der Furcht; und wer weiß nicht: daß die Finnen, Mongolen und Malayen ihren guten Göttern weit weniger Höflichkeit erzeigen, als den übellaunigen und böſen? Es kommt alſo wieder auf die echte Kenntniß Gottes an, wenn er Gegenſtand der Liebe werden, und wenn man, nach dieſer höchſten Beziehung, das Schöne in ſeiner Geſammtheit würdigen ſoll. Unſer Autor zwar will nicht den Verdacht auf ſich laden, als ſey er mit Jenen einverſtanden, »welche das Schöne für die Erſcheinung Gottes in der Welt im ſinnlichen Daſeyn erklären, obwohl ſie in ihrer religiös phantaſtiſchen Weiſe der Wahrheit nahe waren.« Sie hätten nämlich nicht in der Idee, ſondern im Begriffe der Gattung dieſe Wahrheit ſuchen ſollen. Was uns betrifft, ſo wiſſen wir nichts von einer Erſcheinung Gottes oder des unendlichen Weſens, im ſinnlichen Daſeyn, als eines der Welt immanenten Prinzipes; wohl aber von einer Erſcheinung oder Manifeſtirung göttlicher Gedanken (vom einem Seyn, das nicht ſchlechtweg iſt) wie ſie in der Welt-Creatur realiſirt ſind, welche,

nach der bekannten Pauliniſchen Lehre, der Macht und Herrlichkeit Gottes mittelbar Zeugniß gibt.

Freilich war Paulus ein religiöſer Menſch; jeder Zoll an ihm ein Gottesdiener; der religiöſe Menſch aber, der als ſolcher »ein Unvernünftiger« iſt, nimmt die Vernunft in der Natur nicht wahr; »er befriedigt ſich vielmehr in der Unvernunft der Natur, die er ſich durch einen unbedingten göttlichen Willen von außenher geleitet denkt (*).« Allein dieſe wahrhaft unvernünftige Baſis, die hier als Brandſohle in die Schuhe des Evangeliums (Epheſ. 6) geſchoben wird, iſt der Schöpfungsidee völlig fremd; der Gott, »dem alle Dinge leben,« hat Subſtanzen geſetzt und geweckt, welche, jede in ihrer Weiſe, zur Subject- und Objectivirung hinſtreben. Alles Daſeyn oder Leben iſt ja nichts anderes, als die wirkend ſich aufſchließende Natur eines Weſenhaften; und ſo war es mit ſeinen Grundformen durch den abſoluten, alles relative Seyn vordenkenden Gedanken ſchon vorgezeichnet. Jene Grundformen ſind nur die actuellen Beſtimmtheiten des Seyns, in welche die von Gott po-

(*) l. c. S. 22.

tentiell in daſſelbe gelegten Beſtimmungen ſich evolviren mußten. So wurde demnach das objective Geſchehen in der Welt, und die Subjectivität der denkenden Weſen, durch den ſchöpferiſchen Willen nicht bloß in einen cosmiſchen Verband zuſammen geſchloſſen, ſondern darin auch für einander geſetzt (*).

In dem Menſchen als einem Vereinweſen einer geiſtigen Monas mit der höchſten Stufe des pſychiſchen Naturlebens, oder als der Syntheſe der geſchöpflichen Antitheſe, iſt dieſe Füreinanderſetzung verwirklicht, und in ihr gründet auch ſein Verſtändniß und Gefühl des Schönen. Darum iſt Kosmos (und das entſprechende Mundus) nicht allein der Ausdruck für die Geſammtheit der Dinge, zumal in der Sinnenwelt, ſondern auch zugleich für ihre Zierde und Schönheit. Als geſammte Weltcreatur (mit Inbegriff der Geiſterwelt) iſt der Kosmos die Contrapoſition oder das Gegenbild des unbedingten göttlichen Lebens; der Exponent dafür aber nur der Menſch, in welchem beide Schöpfungsreihen orga-

(*) Dr. J. H. Löwe: über den Begriff der Logik. Wien 1849. S. 42.

niſch ſich zuſammen ſchließen. Darum kann es uns nicht genügen, das geſammte geiſtige und pſychiſche Leben des Menſchen als Einheit von Sinn, Verſtand und Herz, oder von Vorſtellung, Begriff und Empfindung (Liebe) zu conſtruiren; ſondern es handelt ſich um die weſenhafte und concrete Einheit von Geiſt und Pſyche, ſowie um die Weiſe, wie und in welchem wechſelſeitigen Verhältniſſe ſie ihre ineinander greifende Thätigkeit enthalten.

Kann nun das Grundgeſetz dieſer Lebensentfaltung kein anderes ſeyn, als der Gegenſatz der Receptivität und Spontannität, mit ihrem beiderſeitigen Reſultate; ſo erſchließen ſich dieſe in der pſychiſchen (individuellen) Lebensſphäre des Menſchen als Sinn, Wille und Empfindung; welchen dann in der Sphäre des Geiſtlebens (im geiſtigen Subjecte) die Vernunft, die Willkür (der freie Wille) und das Gefühl entſprechen. Der Sinn und ſomit die Vorſtellungen und Gemeinbilder (Bilder des Gemeinſamen) ordnen ſich unter die Vernunft, zur Beſtimmtheit der Begriffe; der unfreie Naturwille ſoll der geiſtigen Willkür hörig werden; die Empfindung wird aufgenommen in das geiſtige

Gefühl. Der Gewinn und Inhalt des geiſtigen Denkens: das Selbſtbewußtſeyn, als das Wiſſen vom eigenen und fremden Seyn, ſo wie von Gott und dem Verhältniſſe zu ihm, geſtaltet ſich in ſeiner praktiſchen Beziehung auf die Willkür und die freie That zum Gewiſſen. Beides, das theoretiſche und praktiſche Wiſſen werden für den Menſchen zugleich Gegenſtand des geiſtigen Gefühls (und zugleich der Empfindung), es ſey in angenehmer oder widriger Weiſe, ſobald ihre Affirmation oder Negation aus der Außenwelt ihm entgegen tritt. Überall ferner, wo in der Sinnenwelt, im Großen oder Kleinen, an der harmoniſchen Einheit der Formen das ſchöpferiſche Geſetz, der göttliche Urgedanke entſchiedener hervor leuchtet, und ſodann, wo in der Sphäre der Willkür oder des menſchlichen Weltlebens, dem göttlichen Geſetze, als der Idee der Menſchenbeſtimmung, mit freier Hingebung entſprochen wird; da befriedigt ſich das geiſtige Gefühl des Guten wie des Schönen, welches in der einen wie in der andern Beziehung auch Geſchmack genannt wird, ſo daß hierin die Ausdrucksweiſe des Pſalmes: »kommet und ſchmecket,

wie ſüß der Herr,« mit dem lateiniſchen Sapere und Sapientia übereinſtimmt.

Wie enge daher dieſes Schema von Wiſſen, Gewiſſen, Geſchmack, alſo auch von Wiſſenſchaft, Religion und Kunſt, mit dem altplatoniſchen vom Wahren, Guten und Schönen für den Menſchen verkettet ſey, leuchtet von ſelbſt ein. Das Wahre (mit ſeinem ſowohl ideellen als begrifflichen Inhalt) iſt Gegenſtand des Wiſſens; das ſittlich Gute ſteht als Aufgabe der praktiſchen Religion und Ethik unter dem Gewiſſen; das Schöne, als Sache des Gefühls oder Geſchmacks, gehört in das Gebiet der Kunſt. Und eben deßhalb, weil das Gefühl aus dem Wiſſen und Gewiſſen als Einheit von beiden reſultirt, und das ſeeliſche Empfinden in ſich aufnimmt, ſteht die Kunſt in ſo inniger Beziehung zu der, den ganzen, geiſtig ſinnlichen Menſchen umfaſſenden Religion, ſowie die Ethik zur Aeſthetik, ſo daß aus dieſem Grunde (wie ſchon früher angedeutet worden) eine gute oder böſe That auch als eine ſchöne oder häßliche bezeichnet werden kann. Entfernter hingegen iſt die Beziehung der Kunſt zur metaphyſiſchen Wiſſenſchaft, weil das eigentliche Gebiet des Schönen doch nur da iſt, wo

die Übereinſtimmung einer göttlichen Idee, eines Geſetzes der ſchöpferiſchen heiligen Liebe mit der Wirklichkeit in der Welt der ſinnlichen Geſtaltungen, alſo in dem weiten Gebiete des geiſtig-ſinnlichen Menſchenlebens, in ſeiner Innen- und Außenwelt ſich kund gibt.

Wenn dagegen ein höchſt achtbarer Kenner des klaſſiſchen Alterthums (*) die göttliche Schönheit als die Erſcheinung (apparentia) des göttlichen Lebens oder der göttlichen Heiligkeit definirt; ſo können wir, bei der abſoluten Immanenz der göttlichen Weſens-Emanation, einzig nur die Erſcheinung der göttlichen Heiligkeit uns gefallen laſſen, die mit dem göttlichen Leben an ſich nicht zu verwechſeln iſt, ſondern, als abſolute Uneigennützigkeit der ſchöpferiſchen Liebe, auf die Offenbarung nach außen ſich bezieht, und an der geſchöpflichen Welt ſich ſpiegelt; daher auch der gewählte Ausdruck des Pſalmes: »heilig iſt Jehova in allen ſeinen Werken.« Hier alſo ſind wir eben wieder an die Erſcheinungen des relativen Seyns in der Geiſter-

(*) W. Junkmann: de vi ac potestate, quam habuit pulchri studium in omnem Graecorum et Romanorum vitam. Coloniae 1847.

und Körperwelt angewieſen, und zwar da, wo ſie ſynthetiſch in einander greifen, im menſchlichen Lebenskreiſe, als dem eigentlichen Gebiete für das Gefühl des Schönen in Geſtaltungen, Tönen, Rede und ſittlicher That.

Die vollendete Schönheit wird alſo für den Menſchen nur am Menſchen ſelbſt ſich ausprägen, ſofern an ihm die Harmonie zwiſchen Gott, Geiſt und Natur bis zu einem gewiſſen Grade verwirklicht erſcheint. Aber auch die Welt der Phyſis, mit ihren unermeßlich reichen Formen, erweckt das Gefühl des Schönen; und je klärer das Bewußtſeyn, womit der Menſch, Gott gegenüber, in ſeiner ſittlichen Stellung ſich weiß, deſto entſchiedener wird ihm der Kosmos, als Außenwelt, zum Objecte werden, an deſſen Schönheit er als einem Zeugniſſe der ſchöpferiſchen Macht und Güte ſich erfreut, wie dieß z. B. im 18. und 103. Pſalme geſchieht; während ſolche objective Schilderungen bei den klaſſiſchen Dichtern nicht vorkommen, die allerwärts nur göttlich perſonificirte Naturkräften ſehen.

Überall nun, auch in den Einzelndingen, wo die Phyſis, auf den Fortſchritten ihres ſubjectiven Lebens, irgend eine Stufe relativer Vollendung erreicht, wird

die Form oder der Ausdruck derſelben die Empfindung und das Gefühl des Schönen erwecken. In der ſogenannten Mineralwelt können hier die Kryſtalle in ihrer Regelmäßigkeit und Lichtbrechung zum Beiſpiel dienen; in der Pflanzenwelt die edlen Formen der Pinien (Coniferen), Palmen, Laubhölzer, Liliaceen u. dgl.; in der Thierwelt vorzüglich gewiſſe Geſchlechter der Säugethiere und der Vögel. In den übrigen Gebilden tritt das Schöne theilweiſe um ſo mehr zurück, und das Häßliche oder Widrige hervor, je mehr ſie bloße Übergangs- und Zwiſchenſtufen, oder ſolche Extreme darzeigen, in welchen die Natur, nach ihrer fantaſtiſchen und gleichſam launenhaften Weiſe, alle nur möglichen, und daher auch die bizarrſten Formen durchführt und erſchöpft. So z. B. iſt in den kaltblütigen Wirbelthieren das animaliſche Leben auf einer viel niedrigern Stufe als in den warmblütigen, und die meiſten Amphibien haben für die menſchliche Empfindung etwas Widriges; unter den Säugethieren iſt die Form der Pachydermen eine theils plumpe; die Veſpertilien mit ihren Flughäuten ſind Carricaturen der Vögel, ſowie hingegen der Strauß und Caſuar an das Kamel erinnern, und in den vier-

händigen Thieren nur vollends nur ein Zerrbild ſich darſtellen kann.

Wo hingegen das Naturleben, im höchſten pſychiſchen Gebilde, zum Organe eines freien Geiſtes erhoben, da wird auch das Schöne der beſeelten Geſtalt erſt ſeine volle Bedeutung gewinnen. Wie der Menſch allein, mit dem Worte als Ausdruck des Gedankens, auch das Lied und den Geſang, als Ausdruck der Empfindung und des geiſtigen Gefühls beſitzt; ſo kommt auch nur ihm allein, als Ausprägung der freien Perſönlichkeit und ihrer Zuſtände, ein Angeſicht (Phyſiognomie, persona) zu, deſſen Schönheit weniger von der Regelmäßigkeit der Züge, als von der geiſtigen Anmuth abhängt, die ein Abglanz der ſittlichen Güte iſt. Wenn daher das Angeſicht einer Agrippina viel ſchöner und edler ſich ausnimmt, als jenes anderer römiſcher Frauen, die man ihrer Schönheit wegen pries; ſo trägt auch ihr vielgeprüftes Leben manchen Zug, der ſchon an echt chriſtliche Tugend gemahnt.

Darum können auch die Büſten eines Plato und Marcus Tullius ſchöner genannt werden, als die eines Antinous, weil aus jenen weit mehr ideelles Leben her-

vor leuchtet. Hier alſo, wie überall, zeigt es ſich: Wie ſehr »das Wahre und Gute« mitwirken müſſen, um ihr geiſtiges Siegel der ſinnlichen Erſcheinung aufzuprägen, und ſo das Schöne zu vollenden. So lehrt auch der tiefſinnige Dichter:

»Geſinnung ſchändet einzig die Natur,
Und häßlich ſcheint mit Recht das Böſe nur:
Tugend iſt Schönheit; doch der reizend Arge
Gleicht einem glänzend übertünchten Sarge« (*).

Je reiner und kräftiger alſo die göttliche Idee vom Menſchen in die Erſcheinung tritt, deſto mehr wird dieſe als eine ſchöne ſich bewähren. Als nothwendige Folgerung müßte daraus die Behauptung hervor gehen: daß die Kunſtwerke des heidniſchen Alterthums, es ſey in Poëſie, Plaſtik oder Architectur, von der chriſtlichen Kunſt bei weitem überboten werden. Damit wäre jedoch jedenfalls zu viel geſagt, und zwar aus einer zweifachen Urſache. Fürs erſte: weil die edelſten Kunſtwerke des klaſſiſchen Alterthums (z. B. eines Homer und Phidias) durchaus von einem religiöſen Grundgedanken

(*) „Was ihr wollt.« Akt III. Scene 5.

getragen werden, welchen der Polytheism nicht ganz verdunkeln konnte. Fürs andre: weil in der chriſtlichen Kunſt, (zumal in der Poëſie des A. B. und der Kirche, ſo wie in den gothiſchen Bauwerken und im Choralgeſange der Kirche, im Verhältniſſe des Schönen zum Erhabenen dieß letztere überall als das Überwiegende hervortritt.

Daß unſer Schönheitslehrer über dem Geheimniſſe des Schönen jenes des Erhabenen ganz überſehen hat, iſt nichts weniger als eine Sache des Zufalls. Denn wer von keinem Geiſte als Realprincipe, im weſenhaften Unterſchiede von der Naturſeele weiß, der wird auch kein Fach für das Erhabene beſitzen. Da dieſes Wort von erheben abgeleitet iſt, ſo trägt es in ſich den Gegenſatz der Niedrigkeit oder Erniedrigung, in welcher der Menſchengeiſt gegen ſeine Beſtimmung ſich befangen fühlt. Daher das bekannte Pſalmwort: « aus den Tiefen, Herr! habe ich zu dir gerufen. « Zwar hat es auch den alten Klaſſikern am Stoffe des Erhabenen nicht gefehlt. Die unerreichliche Höhe der allein ſeligen Götter, die dunkle Macht des Schickſals, die Abhängigkeit des Menſchen und der Muth, womit er dem Geſchicke ſich ent-

gegen ſtellt, boten deſſen nicht wenig dar. Allein erſt bei den Hagiographen des A. und N. B. treten dieſe Momente in das volle Licht ihrer ethiſchen Begründung: die Heiligkeit (Gerechtigkeit) Gottes gegenüber dem gefallenen Menſchengeiſte, und die Geſchicke des letztern unter den Folgen der Todesſchuld. Darum iſt Hiob ergreifender als Prometheus, der Prophet erhabener als der heidniſche Dichter, der (als Vates) einen ähnlichen Namen trägt, ein Pſalm Davids oder Aſſoph's großartiger als die Geſänge Pindar's. Solche Erhabenheit iſt es, die, um einige Beiſpiele hervorzuheben, im 8. 18. 102. Pſalme ſich findet, ſo wie in jener Schilderung der transſcendenten Allgegenwart Gottes, die mit den Worten beginnt: »Wohin ſoll ich fliehen vor deinem Angeſichte?«

Im N. B. zwar erſcheint das Gefühl der Sündhaftigkeit von jenem der Verſöhnung und Gotteshuld überwunden, und daher der Gegenſatz zwiſchen Johannes dem Täufer, in welchem das Erhabene bei weitem vorwaltet, und Johannes dem Evangeliſten, wo es mit dem Schönen gleichen Schritt hält. Dennoch muß man in dieſem Gebiete vor Misgriffen ſich verwahren. Die

nicht selten vorkommende Bemühung, in Christo ausschließend nur den Moment vollendeter Schönheit hervor zu heben, führt zu jener Süßlichkeit, die als eine einseitig pietistische, und daher geschmacklose Richtung aller Schönheit entbehrt. So gewiß in Christo die vollendete Einheit von Gott, Geist und Natur sich darstellt, so gewiß er der Gegenstand der höchsten Liebe, und das verwirklichte Ideal und Urbild der Menschheit; so ist er doch, als Versöhner und Mittler, und in der wesentlichen Beziehung seines Lebens und Opfertodes auf die Schuld des Menschengeschlechtes, vorzugsweise der Erhabene, aus der Erniedrigung des freien Gehorsams und des Todes über alle Menschen, ja über die ganze geschöpfliche Welt Erhöhte, »dem auch der Vater die Macht zu richten, weil er des Menschen Sohn ist, gegeben hat.«

Möge demnach, im Widerspruche mit diesen Worten, unser Enträthsler des Schönen immerhin behaupten: die christliche Theologie habe ihren Gott zu einer übermenschlichen Person gemacht, und trotzdem, daß er Mensch geworden, nicht das Menschliche, sondern nur den göttlichen Theil an ihm liebenswerth ge-

funden; möge er überdem den Zug der Liebe nach jenſeitiger Lebensvollendung, plebejiſch genug, ein Ergebniß pfäffiſcher Verdummung nennen (*); wer einzig und immerdar auf dem Steckenpferde des Begriffes, im Zirkel des Gemeinſamen (oder Gattunglichen) und des Individuellen umher trabt, dem wird nicht allein das Weſen der Menſchheit und des Chriſtenthums, ſondern auch das Weſen der Schönheit ein Geheimniß bleiben. —

So bleibt der fromme Wunſch noch, daß das Schöne
Dem Wahren und dem Guten ſich verſöhne,
Der Weltverſtand die Religion nicht höhne,
Der Fromme nicht die Wiſſenſchaft verpöne,
Daß Poëſie an Sitte ſich gewöhne,
Das Wort des Lebens neu auf Erden töne,
Und Glaube, Wiſſen, Kunſt die Menſchenſöhne
Zu Kindern Gottes, Herrn der Erde krön.

(*) l. c. S. 27.

Gedanken über das Kunſtſchöne im Drama.

Es iſt dem Menſchen von jeher ein Bedürfniß, das Leben des Einzelnen in ſeinen geſelligen Beziehungen im Zuſammenhange zu erblicken, es in irgend einer, für den ganzen Lebenslauf einflußreichen Begebenheit ſich entwickeln zu ſehen. Was in der Wirklichkeit ſich in viele Zeitläufe zerſtückt, das möchten wir, in einigen Stunden vor uns vorbeiziehen laſſen. Deßwegen gehen wir ins Theater. Dort ſchauen wir wie es die Menſchen treiben, und weil es ein bloßes Nachbild iſt; ſo machen wir uns keine Sorge, wenn es auch noch ſo arg dabei hergeht; und weil wir uns keine Sorge dabei machen, ſo iſt es für uns ein Spiel, alſo ein Schauſpiel; und der Platz wo wir es anſchauen, Schauplatz. Nun gibt es aber gar mancherlei Leben, die uns doch alle intereſſiren. Da iſt das Leben der Großen, der Gewaltigen, die viele Veränderungen bewirkt haben in der Welt. Das geht uns freilich an, was im Großen geſchieht; denn eben darum

iſt es ja nur groß, weil es auch auf's Kleinſte Einfluß hat.

Nun ſehen wir zwar in der Geſchichte, wie das Bedeutende anfängt, fortgeführt und vollendet wird; allein die Menſchen verſchwinden hinter dem was ſie thun; wir ſehen nicht, wie ſie mit ſich kämpfen und leiden, indem ſie ſich dem entgegenſtellen was ſie als ſchlecht erkannt haben. Sehen wir doch ſchon im gewöhnlichen Leben, wie Einer, der einen Mißſtand abſtellen will, gleich Alle gegen ſich hat, die dadurch gewonnen haben, und wie Jeder, der die Wahrheit ſagt, von Allen angeſchrien wird, die ſich dadurch getroffen fühlen.

Nun iſt es uns erquicklich zu ſehen, wie es einem ehrlichen Mann im Großen nicht anders geht, als einem ehrlichen Mann im Kleinen: wie ſich Einer ſo gut als der Andere von den Schlechten und Dummen muß ärgern und quälen laſſen; und wie der Wackere doch nicht den Muth verliert, und wenn er unterliegt, es mit Ehren geſchieht. Denn man hört wohl viel von einer dramatiſchen Gerechtigkeit, und denkt ſich dabei, daß die Guten belohnt und die Böſen ſchon hier beſtraft werden müſſen. Das wäre aber gegen die Wahrheit.

Die Weltgeſchichte iſt zwar gewiſſermaßen ſchon vor Ende der Welt das Weltgericht; denn ein Volk ſündigt nie ungeſtraft: das im Luxus ausſchweifende geht zu Grunde, das gewaltthätige unterliegt einem Stärkern, das im falſchen Freiheitstaumel frevelnde wird gezüchtigt und zur Erde gebeugt; das Gute und das Böſe wird ſchon hier auf Erden vergolten; der Gute und der Böſe aber finden ihre Vergeltung oft erſt im zukünftigen Leben. Aber der Böſe fühlt doch heimlich, daß ſein ſchlechtes Werk nicht dauern könne; und das iſt ſeine Schande vor Gott und ſich ſelber, und am Ende auch vor der Welt; ſein Triumph iſt eine Schande. Der Gute hingegen, wenn er auch untergeht, fühlt und weiß, daß Das wofür er lebte, das Gute nicht untergehen kann, und das iſt ſeine Ehre vor Gott und ſich ſelbſt, und am Ende auch vor der Welt. Sein Untergang iſt eine Ehre. Dieſe innerliche Ehre und Schande nun, die den Böſen auch im Triumphe und den Guten auch im Untergange begleitet, ſoll das Schauſpiel äußerlich zeigen.

Darin beſteht die dramatiſche Gerechtigkeit. Der Verbrecher muß auf die Bühne vor die Augen des ganzen Publikums als Verbrecher; der Gute ſteht in der

Glorie das Märtirers da. Das dramatiſche Gericht iſt kein jüngſtes Gericht, wo der Gute in Heil und Segen, der Böſe in Schmerz und Fluch eingeht, ſondern es iſt einſtweilen ein Ehrengericht. Das iſt es im Trauerſpiel, im rührenden Schauſpiel und im Luſtſpiel, nur in jedem auf andere Weiſe. Eines aber iſt in allen drei Arten des Schauſpiels gleich, wie im Schauſpiel der Welt. Nämlich wir ſind Alle frei in unſerm Wollen; wie wir aber das Wollen in's Vollbringen überſetzen, ſtoßen wir überall auf Hinderniſſe; da iſt uns die Welt mit Brettern verſchlagen auf den Brettern wie auf der Erde; und wir müſſen es dabei bewenden laſſen: daß die Noth zwar nicht unſer Wollen, aber das Vollbringen desſelben wendet. Das iſt der Gegenſatz zwiſchen Freiheit und Nothwendigkeit.

Über beiden aber waltet die Vorſehung, die ihnen zuſieht, weil ſie vorherſieht, daß es am Ende gut werden muß. Dieſe Nothwendigkeit nun, wenn ſie ſich einem großen, gewaltigen Wollen entgegenſetzt, erkennen wir gleich ahnungsvoll als von Gott geſchickt, als eine Schickung; das Schickſal, und das Schau-

ſpiel in dem wir dieſen Gegenſatz ſchauen, iſt ein Trauerſpiel, weil der Anblick dieſes Kampfes uns mit Trauer erfüllt, es mag ihn nun ein Guter oder Böſer kämpfen. Denn auch den Kampf des gewaltigen Böſen kann uns das Trauerſpiel zeigen, der endlich doch unterliegt, und mit Schmach. Auch dann trauern wir, aber nicht darüber, daß er unterlegen; ſondern, daß er ſo ſpät erſt unterlegen. — Selten aber findet es ſich im Leben, daß ein Guter ganz rein nach dem Guten ſtrebt, ſondern dieß Streben iſt mit ſelbſtſüchtiger Leidenſchaft gemiſcht, oder, wo auch das nicht der Fall, findet ſich häufig das Unrecht des Übermuthes, des verwegenen ſich vor Gott nicht beugenden Selbſtvertrauens. Da wird nun der Menſch durch die Schickung auf ſich aufmerkſam gemacht, anerkennt in ihr Gottes Hand, und läutert ſeine Seele von der Schuld, die im Trauerſpiele oder der Tragödie, die tragiſche Schuld genannt wird, und macht, daß wir uns mit dem Untergange des Kämpfenden leichter verſöhnen. — Im gewöhnlichen Leben zeigt ſich das Scheitern unſerer Pläne an der Nothwendigkeit freilich nicht ſo großartig; es erregt keine Trauer bey Denjenigen, die nicht unmit-

telbar dabey betheiligt ſind, und der Gegenſatz zwiſchen dem Vorhaben und Gelingen erregt ſogar unſere Lachluſt; die Nothwendigkeit trägt nicht das Siegel der Gottesſendung auf der Stirne, ſie erſcheint wie ein Loos, das dem Einem ſo, dem Andern anders zufällt, als Zufall, der aber doch auch nicht hinter dem Rücken Gottes ſein Spiel treiben kann, der ihm recht wohl in die Karten ſieht, und nur ſo lange zuſchaut als es ihm gefällt.

Eine ſolche Begebenheit nun, in der die Nothwendigkeit als Zufall auftritt, wird Luſtſpiel genannt. — Die Verhältniſſe und Gegenſätze, in welche das gewöhnliche Leben die Menſchen verwickelt, wurden früher immer durch einerlei Perſonen dargeſtellt, die man ſtehende Masken nannte. Da war die Jugend, buntſcheckig, leicht und genußerſtrebend: Harlekin und Columbine; das Alter, bedachtſam, mürriſch und genußhemmend: Pantaleone; die Dummheit, unbehülflich, blindtappend, die Zielſcheibe des Spottes: Pierrot; die Laune, behend, ſcharf eingreifend, ſcharf zielend: Bajazzo oder Hannswurſt. Dieſe Masken mußten verſchwinden, aber Charaktere blieben, benannt und ange-

zogen wie wir. Andere zwar, doch ſind es immer noch dieſelben. Als ſie als Masken auftraten, fühlten wir uns über ihnen ſtehen. Jetzt fühlen wir uns ihnen gleich.

Und doch wollen wir uns im Theater über unſer gewöhnliches Daſeyn erheben; im Trauerſpiel, indem wir zu einem bedeutenderen hinaufſehen; im Luſtſpiel, indem wir uns ſelbſt auf eine Höhe ſtellen, von der wir auf das gewöhnliche Leben hinabſehen, oder mit unſerm Verſtande das Unverſtändige, Incongruente anſchauen. Wir fühlen dieſe Erhebung durch die Erſcheinung des Incongruenten, das unſer Lachen erregt. Da zeigt ſich das poëtiſche Gericht wieder als Ehrengericht; indem der Schlechte mit Spott und Schande ausgelacht, der Gute in Ehren belächelt wird. — Nun trifft es ſich aber auch häufig im Leben, daß wir gegen die Nothwendigkeit als eine Miſchung von Schickung und Zufall zu kämpfen haben. Ein deutſcher Reim ſagt: »In dem wohnt ein Bild deſſen, was er werden ſoll; ſo lang' er das nicht iſt, wird nicht ſein Friede voll.« In der rein innerlichen Bedeutung gehören dieſe Worte freilich nicht hieher; ſie haben aber auch eine Beziehung auf's Äußere.

Wir Alle ſtreben nach jener Stellung in der Welt, nach jenem Beſitze der Genüſſe, wozu unſere Gaben uns befähigen; kurz nach der vollen Entfaltung und Befreiung dieſer Fähigkeiten. In dieſem Streben nun ſehen wir uns von der Außenwelt theils gefördert, theils gehemmt. Die Hemmung regt uns zum Kampfe an; da iſt alſo wieder ein Streit zwiſchen Freiheit und Nothwendigkeit. Aber da er nicht ſo tief eingreifende Gegenſtände betrifft als im Trauerſpiele; ſo iſt unſer Betrachten desſelben mehr ein ſinniges, ruhiges Zuſchauen; daher heißt die dramatiſche Darſtellung einer Begebenheit, in der dieſer Streit auf eine ſchlagende Weiſe zur Entſcheidung kommt, ein Schauſpiel. Die Schauſpiele, die wir gewöhnlich zu ſehen bekommen, kümmern ſich freilich wenig um die geforderte Entfaltung des menſchlichen Daſeyns, ſondern zu Iffflands Zeiten konnte man die Gellertiſche Lebensbeſchreibung eines berühmten Mannes: »er lebte, nahm ein Weib und ſtarb,« mit folgender Abänderung auf das rührende Schauſpiel anwenden: »Er lebte, hungerte, und ward geſättigt.«

Hingegen auf das moderne Schauſpiel läßt ſich

anwenden: »Er lebte, ward zerriſſen und wieder geflickt.« Doch weder jenes alte, noch dieſes moderne Schauſpiel erquickt den Geiſt; jenes nicht, weil das Leben nicht um der Speiſe, ſondern die Speiſe um des Lebens willen da iſt; dieſes nicht, weil wir lieber ein ſich entfaltendes Daſeyn ſchauen mögen, als ein geflicktes, das immer eine ſpitalmäßige Empfindung erregt. Eine langſam periodiſche Enthaltung eines Lebens zeigt der Roman (*); das Schauſpiel hingegen führt uns eine Begebenheit vor, die eine ſchnelle Entwicklung herbei ruft, wie ein plötzlich eingetretenes Frühlingswetter alle Knoſpen über Nacht öffnet. Eine ſolche plötzliche Wetterveränderung im Schauſpiel heißt die Kataſtrophe. —

Was ſoll alſo das Schauſpiel in allen drei Arten desſelben ſeyn? Es ſoll bedeutend ſeyn, d. h. wir ſollen daraus klarer erkennen, was das Leben bedeute, und dieſe Erkenntniß macht uns Vergnügen, und ſchützt uns vor langer Weile, indem ſie uns in der Betrachtung

(*) Es iſt daher ein Irrthum, das Leſen der Romane unbedingt zu verwerfen, nur ſoll es mit Auswahl und nicht ausſchließlich geſchehen. Schlechte Romane leſen und nur Romane leſen, wenn es auch gute ſind, iſt beides verwerflich.

der gewöhnlichſten Vorfälle ein Intereſſe und einen Reiz enthüllt, worin die Poëſie beſteht. Denn es iſt falſch, ſich unter Poëſie etwas Unwahres zu denken. Sie iſt die lebendige Anſchauung der verborgenen Wahrheit der Dinge, ſo wie ſchon der Witz das Auffinden der verborgenen Ähnlichkeiten in ihnen iſt. Das Schauſpiel ſoll bedeutend ſeyn, heißt alſo ſo viel als: es ſoll poëtiſch ſeyn. Weil dieſe Bedeutung aber wahr ſeyn muß, ſo muß ſie auch ſittlich ſeyn, d. h. ſie muß das Gute gut, und das Böſe böſe nennen. Das Schauſpiel ſoll ſittlich oder moraliſch ſeyn. Über dieſe Sittlichkeit aber haben die Leute wunderliche Begriffe. Sie meinen wohl gar, ein Schauſpiel ſey unſittlich, weil unſittliche Menſchen darin vorkommen. Aber wenn das nicht wäre, wie könnte das Schauſpiel dann ein Bild des Lebens ſeyn? Und wie könnte das Gute ſich ohne Gegenſatz zeigen? Oder die Leute meinen: die Guten müſſen immer belohnt und die Böſen beſtraft werden. »Wenn ſich das Laſter erbricht, ſetzt ſich die Tugend zu Tiſch.« Das wäre aber wieder unwahr (*). Die

(*) Eben dieſe vorgefaßte Meinung hat die empörende Verhunzung veranlaßt, die, um Shakespeares Lear einen

Sittlichkeit des Schauspiels besteht darin: daß es uns die Guten wohlgefällig, die Bösen mißfällig macht, und zwar im Lustspiel lächerlich, im ernsten Stücke verhaßt. Ein Stück worin der Böse mit Glorie untergeht, wäre unmoralisch; während eines, worin er mit Schmach triumphirt, moralisch wäre. Die Sittlichkeit eines Stückes liegt weder in den handelnden Personen, noch in ihrem Schicksal, sondern im Dichter.

Endlich, weil alles bedeutende im Leben sich entweder auf unser ewiges oder auf unser zeitliches Vaterland bezieht; soll das Schauspiel auch christlich und national seyn. Nicht als ob ein Stück nicht in heidnischen Zeiten und unter fremden Völkern spielen dürfte, oder als ob die Heiden sich wie Christen, diese Fremden wie Deutsche gebehrden müßten; sondern der Dichter muß als Christ und Deutscher über seinem Stoff stehen, d. h. der soll uns kein blin-

---

guten Ausgang zu geben, den zu Tode gefolterten König wieder aufleben läßt, was sich doch der Dichter selbst durch Spot verbitten läßt: „Der hasset ihn, der auf die Folter dieser Welt ihn länger spannen möchte.“ Wie hat das Publikum es verdient: daß man es zu weichherzig hält, um einen König auf dem Theater sterben zu sehen?

des Schickſal (Fatum), ſondern eine Vorſehung zeigen, und er ſoll deutſch, d. h. ehrlich und gründlich ſeyn. — Wenn das Theater alle dieſe Bedingungen erfüllt, ſo iſt es zugleich ein Volksvergnügen und eine Volksſchule. Aber was wird uns gebothen? Auf den Lokalbühnen ein oberflächlichſtes Abbild nicht der Wirklichkeit, ſondern der Gemeinheit, weit roher und bedeutungsloſer als Wirklichkeit; auf den Hof- und Nationaltheatern die abgeſchmackteſten, nichtsnutzigſten Überſetzungen aus dem Neu-Franzöſiſchen, Abbilder des leerſten Modelebens, wo verkommene Geſchöpfe vor unſere Augen ſich in ihrem abgedroſchenen Daſeyn hinſchleppen, und durch hohlen Scherz, der die Dummheit und das Laſter nicht lächerlich macht, ſondern als Feinheit belächelt, es aufzuputzen ſuchen; Rührſtücke mit Perücken und Reifröcken, oder die Produkte des jungen glimmenden rußigen, qualmenden Dochtes, die von den Lichtputzen der Aufklärer des achtzehnten Jahrhunderts herabfielen, dem neunzehnten als Geiſteslichter angezündet, und Religion und Sittlichkeit gemeinſam verhöhnt werden. So z. B. läßt ein ſolcher Moderner in den »Karlsſchülern« eine wacker ſeyn ſollende Frau ſich nicht entblöden, eine andere

mit der ungenirteſten Selbſtgefälligkeit daran zu erinnern: wie ſie ihr, die als Braut am Altare ſtand, beim Anblicke des Herzogs zugeflüſtert habe: »Das wär' ein Mann für dich« und wie dieſe Prophezeiung ſo ſchön durch zwei Eheſcheidungen erfüllt worden ſey. Und dieß nicht etwa, um vielleicht die Sittenloſigkeit der höhern Stände zu ſchildern; ſondern als etwas, das ganz in der Ordnung ſey. Man mag über die Ehe denken wie immer, ſo fühlt doch jeder geſunde Sinn das Empörende, Lügenhafte in der Situation einer Braut, die, im Begriffe das heiligſte Verſprechen zu geben, dieſes ſich ſchon in voraus durch ſolche Zumuthungen, als etwas bloß Scheinbares erniedrigen und verunreinigen läßt. So ließen ſich hundert Beiſpiele zum Beleg des Verfalles der Bühne anführen. Und doch hat vor ungefähr 360 Jahren ein Mann gelebt, der es den Leuten durch ſeine Stücke zeigte, was das Drama und das Theater ſeyn kann und ſoll. Er war ein Geiſt, denn in ſeinen ernſten Stücken zeigt ſich die Weltgeſchichte als das Gottesgericht: wo der Gute untergeht, erfüllt er uns mit Liebe und Bewunderung für ihn; wo der Böſe triumphirt, mit Abſcheu, und in ſeinen Luſtſpielen

ſtehen Bosheit und Dummheit in unerfüllter ſchmählicher Lächerlichkeit da. Er war ein Engländer; weil der derbe praktiſche Sinn ſeines Volkes ſich überall bei ihm ausdrückt, und doch zugleich ein Weltbürger im ſchönſten und größten Sinne.

Deßwegen war er nicht ſo Engländer, daß er bloß den Engländern gefallen könnte, ſondern überall, wo das Wahre in der ſchönen Kunſt geehrt wird, da wird einem Shakespeare gehuldigt. Einen Mann, wie ihn der, den wir Vater Unſer nennen, in einem Jahrtauſend freilich nur Ein Mal beruft. Aber ehrlich und nach den Rechten ſtrebend wie er, könnte und ſollte jeder Dichter ſeyn. Dann wäre die Bühne eine Schule. — Doch nicht bloß kann das Volk durch das Theater belehrt, auch das Theater kann durch das Volk verbeſſert werden, wenn es ſich nicht, ohne die Miene zu verziehen, Alles gefallen ließe. Das Volk hat einen geſunden Sinn, der zu wecken und klar zu machen wäre. Dieß iſt die Aufgabe der Kritik, die zwiſchen dem Künſtler und dem Publikum ſteht, und den Einen auf das aufmerkſam zu machen, was ſie zu leiſten, das andere auf das was es zu fordern habe.

Aber leider ſteht es mit der Kritik nicht beſſer als mit der Bühne. Sie hat ſelbſt keine Ahnung von dem Zweck derſelben, geht von keinen echten Grundſätzen aus; und wo ſie es möchte, verliert ſie ſich in's Allgemeine, und vergißt: Daß Kritiken nicht für Leute geſchrieben werden, die ſelber welche ſchreiben könnten; ſtatt die unbefangenen Zuſchauer aufmerkſam zu machen, was ſie im Theater ſuchen: nämlich ein bedeutungsvolles Bild des Lebens, das ihnen ihr eigenes verſtändlicher machen ſoll.

(M.)

Zur

Aussicht

durch

restaurirte Kirchenfenster.

Motto: „Ich bin gekommen im Nahmen meines Vaters, und ihr habt mich nicht angenommen; wenn aber Einer kommen wird in seinem eigenen Nahmen, den werdet ihr annehmen.“ Joh. 5. 43.

A. Ruge hat in seinem philosophischen Taschenbuche sein Lesepublikum auch mit politischen Neuigkeiten bedient unter dem Motto: »Absolutismus ist das Aas der Politik, um das sich die Schmeißfliegen und Raubvögel sammeln.« Die Variation aber dieses Themas erstreckte sich nie auf den Absolutismus des demokratischen Elements im Staatsorganismus; wahrscheinlich um zu vermeiden, auch in dieser Region auf das brillante und gefräßige Geflügel aufmerksam zu machen.

In Bezug auf jene Neuigkeiten sammt Randglossen wollen auch wir auf unsere bisherige Weise sei-

nem Beyſpiele folgen. Wenn nun die unſrigen auch keines politiſchen, ſondern nur kirchlichen Inhaltes ſind, ſo kann dieſer doch ſehr bald in jenen umſchlagen, und dann ohne Zweifel an Wichtigkeit den ſogenannt politiſchen übetreffen; wie ſich ſolcher mit dem Schluſſe des Jahres 1848 in den Vordergrund geſtellt hat, als Reſultate der Pariſer Februarrevolution ſammt ihrem Einfluſſe auf die Geſtaltung des übrigen Europas. Sieht doch Ruge ſelber die Kirchengeſchichte als Unterbau der Weltgeſchichte an, wie wir gehört; und warum ſollte Deutſchlands Schickſal nicht um ſo mehr davon abhängen: Wie gewiſſe im Vordergrunde der Zeit ſtehende Lebensfragen der Kirche entſchieden werden — Deutſchland, deſſen Geſchichtskern ſich vom Anfange an unter dem Lichteinfluſſe ſeines kirchlichen Glaubens bildete.

Unſere Novitäten aber ſind diesmal der »freien allgemeinen Kirchenzeitung« von Dr. Ludw. Noak entnommen, die ſich »das Organ nennt für die demokratiſche Entwicklung des religiöſen und kirchlichen Gedankens und Lebens in Deutſchland«, die ihre erſten Blätter bereits im October verfloſſenen Jahres in die Welt geſchickt hat. Schon in der erſten Nummer war ein Aufſatz zu

leſen unter der Aufſchrift: »Was iſt zu thun, und auf welchem Grunde erbaut ſich die wahre und ewige Kirche?«

Dieſe Frage iſt zunächſt wohl an die evangeliſche Kirche geſtellt, mittelbar aber geht ſie auch die katholiſche Kirche an; denn für den Fall, daß die evangeliſche mit dem Inhalte der Beantwortung nicht zufrieden ſeyn ſollte, wird ihr der gute Rath ertheilt: »In den Schooß der römiſchen Kirche zurückzukehren; da dieſe ein unerſchütterlicheres Dogma und eine Verfaſſung beſitze, welche das demokratiſche Element ausſchließt. Da iſt dann die ſchönſte Conſequenz in der Anſchauung der Dinge zu finden, und der transſcendente Staat aufs Beſte mit Heiligen verſehen, und jeder Gefahr vorgebeugt: daß ſich ſo viele ohnmächtige Secten bilden, als ſich irgend intelligente oder energiſche und verzückte Paſtoren vorfinden, wie ſich dies in unſerer evangeliſchen principloſen Kirche baldigſt herausſtellen wird, ſeitdem der gordiſche Knoten von einem Alexander unerwarteter Umwälzung zerhauen, und das große Thema der Klage über Symbolzwang ſo erledigt iſt, daß kein Menſch mehr zwingt.« — Aus dieſen Wor-

ten iſt zugleich zu erſehen: daß die Beantwortung jener obigen Frage ſich mit der Aufhebung der zeitherigen Principloſigkeit befaßt, und ein neues Princip aufſtellen wird. Das neue Organ verhehlt es auch der evangeliſchen Kirche gar nicht: daß »ein gänzlicher Neubau« Noth thue, da die bisherigen Principien ihre Untauglichkeit bereits dargethan: »ein Fundament der Kirche mit den Prädikaten der Wahrheit und Ewigkeit zu ſeyn.«

Der Verfaſſer jenes Aufſatzes, der ſich Nagel unterzeichnet, macht nun jene Principien der Reihe nach (die aber nicht die ihres hiſtoriſchen Eintrittes iſt) nahmhaft, jedesmal mit einer ſarkaſtiſchen Kritik. Er beginnt mit der augsburgiſchen Confeſſion, geht über auf das apoſtoliſche Symbol, dann auf die Bibel als Grund und Norm des Glaubens, und ſchließt mit dem hiſtoriſchen Principe: Chriſtus als Sohn des lebendigen Gottes; nachdem ſeine Kritik dargethan: daß das Wort des lebendigen Gottes in der Bibel ſich nicht als Princip bewährt habe. Aber auch das zuletzt angeführte Princip ſoll ein gleiches Schickſal erlebt haben, ſeitdem das Verſtändniß über den bibliſch hiſtoriſchen

Christus in zwey Bekenntnißarme auseinander gegangen, nämlich in den der Orthodoxie und der Spekulation, und so die Frage herbeigeführt habe: »An welchen Christus soll sich nun die Gemeinde halten?«

Wen es hier nun befremden sollte: Wie die Speculation als Saul sich zu die biblischen Propheten gesellen konnte; dem wird folgender Aufschluß zu Theil. Da die Theologie die Künste ihrer Harmonistik und Apologetik umsonst verschwendet, um die vielen Widersprüche in den Evangelien auszugleichen, weil sie am Ende doch nur einen Christus herauszifferte, der in sich widerspruchsvoll in Gottes geregelter Welt undenkbar war; so fand sich endlich die Philosophie bemüssigt: »aus dem mythologischen Stoffe des N. T. ein Gedankenbild zu spinnen — den Gottmenschen« (*). Der

(*) Unter derlei Widersprüchen wird, wie herkömmlich aufgezählt: daß Christus nach Matthäus nach Egypten flüchtet, nach Lucas aber im Tempel nach vierzig Tagen dargestellt wird. Daß Er nach Johannes am Oehlberge seine Feinde mit einem Blicke zu Boden streckt, nach Matthäus aber daselbst zittert und zaget. Unser speculative Schriftgelehrte hat nur auf Eins vergessen: daß alle vier Evangelisten sich weder mit dem Geburts- noch mit dem Todesjahre und Tage ihres Helden befaßt haben; und dann auszurufen: Sind das Biographen!

Unterſchied beyder Bekenntniſſe wird dahin angegeben: daß die Orthodoxie ihren Chriſtus zuſammenſetzt aus einem wahren Gotte und einem wahren Menſchen in Einer und derſelben Perſon; die Speculation dagegen ſich den Chriſtus als die abſolute Religion in einer Perſönlichkeit verwirklicht denkt, folglich als die angeſchaute gleichſam verkörperte Einheit des menſchlichen und göttlichen Geiſtes. (Der Gedanke von dieſer Weſenseinerleyheit wird eben als der Inhalt der abſoluten Religion aufgeſtellt).

Das Gemeinſame aber beyder Anſichten liegt darin: daß Jeſus von Nazareth als Chriſtus ein hiſtoriſches Individuum geweſen ſey.

Dagegen legt nun das Organ durch ſeinen Sprecher eine derbe Proteſtation ein. »Es ſollte eigentlich als ausgemacht gelten: daß Jeſus und der Chriſtus nicht zwey ſich deckende Größen ſeyen. Chriſtus gehört ja keiner Zeit, keiner Nation an, dieſer iſt das allgemein menſchliche Weſen ohne alle Schranke der Beſonderung. Jeſus aber iſt ein Jude, und lebte im achten Jahrhunderte nach Roms Erbauung. Er iſt ein beſtimmter Menſch, in welchem ſich zwar das Allgemeine darſtellte,

der aber keineswegs das unendlich Allgemeine in dem engen Raume eines endlichen Daſeyns darzuſtellen vermag. Und ſo wie der einzelne Kriſtall nicht das Geſetz der Kriſtalliſation iſt; ſo iſt auch der einzelne Menſch nicht Repräſentant der Entwicklung der ganzen Gattung.« — Wir erfahren hier zugleich: daß das neue Kirchenorgan die zuvor aufgezählten Principien und Fundamente »nur als zeitliche Mittel gelten läßt, die nach der Bildungsſtufe der Gattung und des Einzelnen in ihr nach einander eingetreten und neben einander beſtehen; aber noch nicht der Zweck, das Ewige ſelber ſind, das nur erreicht werden kann, wenn man über Bücher und Perſönlichkeiten hinwegſchreitend in das allgemeine Weſen des Menſchengeiſtes ſich hineinrettet.«

Mit dieſem Geſtändniſſe aber hat ſich das neue Organ zur Oppoſition bekannt gegen die rechte Seite der Hegelſchule, und zwar von der linken Seite derſelben aus, wie ſolche von der Spekulation Feuerbach's urſprünglich gegründet, und von Strauß zuerſt in Schutz genommen wurde.

Jener war es, der die letzte Conſequenz aus dem hegelſchen Monismus zog, dem übrigens ſelbſt das neue

Organ den Ruhm nicht beſtreitet: den alten Dualismus zwiſchen dem außerweltlichen Gotte und der außergöttlichen Welt verdrängt zu haben; aber auch ihm den Vorwurf nicht verſchweigt: einen neuen Dualismus zwiſchen dem überweltlichen und innerweltlichen Gotte eingeführt zu haben.

Und wenn Hegel ſeinen Monismus als das letzte Syſtem anſah, worin alle frühern aufgehoben und zu ihrem Rechte gekommen ſeyn; ſo darf es auch Uns nicht befremden, wenn das Organ verkündet: »Eine eigene proteſtantiſche Kirche wird ohne Hülfe des Staates auf die Länge nicht beſtehen, ohne in viele Richtungen und Genoſſenſchaften auseinander zu treten. Aber — nur in der letzten Wahrheit iſt Einheit, während die Mittelſtufen tauſend Farben ſpielen. Erſt muß die Chriſtenheit von der Immanenz Gottes durchdrungen ſeyn; dann wird die Religion, von erträumter Transſcendenz erledigt, die Gründerin einer Kirche, in der die Menſchheit ihren Zweck erreicht: die Erde zu einem Reiche Gottes zu machen.« — Es gehört unſtreitig zur Ordnung in einer verkehrten Welt, wenn der Na-

gel dem Hammer d. h., dem Karl Martell der deutſchen Philoſophie, einen Schlag auf den Kopf verſetzt.

Auf die obige Frage: Was iſt zu thun? Auf welchem Fundamente erbaut ſich die wahre Kirche? hätten wir nun ſchon die rechte Antwort. Dies Fundament iſt die Lehre von der ausſchließlichen Immanenz Gottes in der Welt. Dieſe iſt das neue Evangelium — oder das alte in ſeiner vollen Wahrheit — und dasſelbe nun aller Creatur zu verkündigen — das iſt es, was von Nun an zu thun iſt.

Allein — der Sprecher das Organ verſchweigt ſeiner Parthey und der übrigen Welt keineswegs die Schwierigkeiten, auf die die Glaubensbothen ſtoßen werden; er beſpricht ſie ſogar in einem eigenen Aufſatze unter dem Titel: Innerweltlichkeit Gottes als Princip des Chriſtenthums.

In der Erkenntniß jener Hinderniſſe mag auch der Grund zu ſuchen ſeyn: daß das neue Organ die Heroen der Immanenzlehre nicht nur mit keiner Sylbe ihres großen Nahmens benennt; ſondern ſie ſogar noch in Mißcredit beym Leſepublikum zu bringen ſucht. So hat ein Aufſatz in der zweiten Nummer die Aufſchrift:

»Strauß, Feuerbach und Bruno Bauer« und meldet nun von dem Letzten: Er ſey ein Feuerbachianer; Feuerbach aber ſey ein Schellingianer aus der Zeit der intuitiven Anſchauung; Strauß endlich ſey ein Spinoziſt (folglich ein acosmiſcher Pantheiſt) ein Orientale, Neuplatoniker, ja ſogar ein Myſtiker.

Und wenn wir nun dieſen Stimmführer ſelber fragen: Was biſt du und deines Gleichen? ſo erhalten wir die Antwort: »Wir ſind alle Theopantiſten.«

Was aber dieſer neue Taufnahme eines alten Kindes zu bedeuten habe, das iſt leicht zu enträthſeln. Es gehört unter die bekannten Pfiffe der Gauner, wenn ſie auf friſcher That ertappt, durch die Straßen verfolgt werden, auszurufen wie ihre Verfolger hinter ihnen: Haltet ihn auf den Schurken!

Es muß nämlich der in ſich zerriſſenen Chriſtenheit vor allem beygebracht werden: daß die neue Propaganda keinen Theil habe an den logiſchen Pantheismen des hegelſchen Monismus, heiße er ein cosmiſcher oder acosmiſcher, und daß ihr Theopantismus mit dieſem Gelichter und Irrwiſchen ſich gar nichts zu ſchaffen mache, mit Aus-

nahme des Falles: wo es ſich um ihr zeitliches und ewiges Erlöſchen handelte.

Doch hören wir den Sprecher ſelber, der — wie geſagt — zuerſt die Schwierigkeiten auseinander ſetzt.

Die Hauptſchwierigkeit findet er in der Bibel ſelber.« Der Gegenſatz von Jenſeits und Diesſeits liegt in ihr offen zu Tage, in ihm bewegt ſich ihre ganze Darſtellungsweiſe nämlich: Gott und Welt — Gott und Menſch — Gott und Satan (hier iſt der Gegenſatz ſogar diametral geworden) — der jetzige und der künftige Aeon.

Dieſe Dualismen finden ſich in allen Vorſtellungen der Bibel wieder, ſie allein bedingen den Streit der Bibelforſcher in allen Jahrhunderten. Aus der Schrift ſind jene von der lehrenden Kirche in die hörende, als gebildetes und ungebildetes Auditorium verſchleppt worden. Das wiſſen die Theologen ſehr wohl, und ſo iſts kein Wunder: wenn man allgemein den Sturz des Chriſtenthums mit der Aufhebung jener Dualismen identificirt; und wenn die Theologen den Schrey des Entſetzens in der Gemeinde, bis zum Bannſtrahle gegen die Parias des nur verdeckten Atheismus ſteigern.«

Wie wird nun dieſer Fluth von Schwierigkeiten zu begegnen ſeyn?

Sehr leicht in der Idee, wenn auch ihre Realiſirung im Leben nur langſam vorſichgehen kann.

»Jene Idee aber iſt die der Innerweltlichkeit Gottes, die dem Chriſtenthume nicht ſo fremd ſeyn kann, wie dem Islam und dem Moſaismus; da ſogar Spuren jener Idee durch die Gebilde aller Religionen ſich hindurchziehen.«

Jene Idee muß vielmehr ſo gewiß das aprioriſche Princip des Chriſtenthums ſeyn, als der Grundgedanke desſelben die Einheit des göttlichen und menſchlichen Geiſtes iſt; welchen Kerngedanken erſt die proteſtantiſche Wiſſenſchaft ſeit der Reformation in ſeiner Reinheit aus den dualiſtiſchen Verhüllungen her auszuſchälen verſtanden hat. »Denn da es des Chriſtenthums nächſte Aufgabe war: Rohe Völker zu durchdringen; ſo mußte Es ſich auch mit den verſchiedenen damals vorhandenen Denkſtoffen amalgamiren, um ſie zu überwinden. So iſt Es zwar nach und nach durch die Völkermaſſen hindurchgezogen; aber auch zu dem auf deutſchen Boden erreichten Ziele: um nach vollendetem Prozeſſe in

seine aprioriſche ewige Immanenzgeſtalt mit neuem Glanze zurückzukehren.«

»Hängt nun der Dualismus nur der Vorſtellungsweiſe der Unreifheit als ungenießbare Klette an; ſo muß es auch in den Tagen der Völkerreife gelingen; dem Gedanken Eingang zu ſchaffen: daß Gott und Welt d. h. Geiſt und Materie zwey ſich deckende Größen ſind.« — Iſt dies einmal geſchehen, »was will dann noch das Chriſtenthum mit ſeiner transſcendenten Vorſtellung von einem Gotte, der die Welt in der Zeit erſchaffet, der dem Menſchen ſich gegenüberſtellt, und ihn vom Himmel aus zeitweilig ſo regiert wie er ihn auch zeitweilig ſich ſelber überläßt, um ihn ſodann für ſeine in dieſem Interregnum begangenen Thorheiten zu züchtigen? — Was will Es, mit ſeinem vom Himmel herabgeſtiegenen Chriſtus, der eine Zeit lang hienieden gewandelt, um nach dem Kreuzestode die unheimatliche Erde zu verlaſſen, und in das unbekannte Jenſeits leiblich zurückzukehren? — Was will Es, mit ſeiner Vorſtellung von einer jenſeitigen Gerechtigkeit Gottes in Himmel und Hölle; gleichviel ob man ſich jenen in der Luft oder hier auf Erden, und dieſe unter der Erde denkt? Iſt dem

Chriſtenvolke nicht aller Boden für derley Phantaſieſtücke unter den Füſſen weggezogen; ſobald die dualiſtiſche Weltanſicht zerſtört, und an ihre Stelle der Theopantismus als Ein-Alleslehre getreten iſt?« — Ganz richtig! denn auf derley Fragen als Anklagen hat das Chriſtenthum ſo wenig eine Antwort, als Chriſtus vor Pilatus. Als dieſer aber Ihn fragte: Weißt du nicht, daß mir die Macht über Leben und Tod zuſteht; dann erhielt er zwar eine, aber nur eine Transſcendente, die unſerm Apoſtel nicht ſchmecken kann.

Es darf aber jener Grundgedanke des Chriſtenthums nicht wie jede willkürliche Hypotheſe in der Luft ſchweben; »ſie muß in der heiligen Schrift ſelbſt nachgewieſen werden, damit hier mehr ſey, als einer von den vielen Verſuchen: das Chriſtenthum zu einem Chameleon zu machen, welches nach dem verſchiedenen Lichte, von dem es getroffen, auch in den entſprechenden Farben ſpielt.« — Der Sprecher entwickelt hier unſtreitig ſeltene Sympathien mit dem poſitiven Chriſtenthume. Aber — Trau, ſchau Wem? So wird ſchon dem Einwurfe: daß die dualiſtiſche Vorſtellungsweiſe der neuteſtamentlichen Schriftſteller jenen Nachweis unmög-

lich mache, die Weiſuug ertheilt: das Unternehmen damit zu beginneu: daß jene Vorſtellungsweiſe nothwendig die Negation des Dualismus zur Vorausſetzung habe, wenn auch die Evangeliſten kein klares Bewußtſeyn davon gehabt; und daß dieſe Vorausſetzung daher auch mit gleicher Nothwendigkeit auf die völlige Herrſchaft eines Monismus mit ſeiner Immanenz hinausführe.

Es wird ferner darauf aufmerkſam gemacht: »daß in den Pauliniſchen Schriften, und zwar in der Form der Vaterſchaft Gottes und der Kindſchaft des Menſchen, nicht minder in dem Ausſpruche: »der Herr iſt Geiſt«, ſchon das Princip der Einheit Gottes und der Welt als das Princip des Chriſtenthums, gegeben ſey.«

Es wird ferner davor gewarnt: »in der Vertheidigung der Immanenz, dieſe nicht bis dahin auszudehnen: daß etwa Gott im und vom Menſchen ſo abſorbirt werde, wie früher (im Hegelthume) der Menſch in Gotte aufgegangen ſey. Beyde, Gott und Menſch ſeyen vielmehr »als zwey concentriſche Kreiſe vorzuſtellen, von denen der umfaſſende Gott iſt; wenn auch derſelbe zunächſt von der Gränze (Peripherie) des menſchlichen Bewußtſeyns umſteckt ſey.«

Es wird auch gewarnt: »Bey dieſer Beweisführung von Seite der kritiſchen Exegeſe zu dem frommen Betruge Zuflucht zu nehmen: den Gläubigen an die Transſcendenz Gottes, ſolche Vorſtellungen beyzubringen, die zwar die Immanenz vorausſetzen; aber ihnen doch nebſtbey den Gedanken geläufig machen: Das Eine ſey dasſelbe wie das Andere. Es wäre Feigheit von der Philoſophie, wenn ſie es nicht dreiſt herausſagte: das Chriſtenthum iſt eine überwundene Stufe in der Geſchichte des religiöſen Geiſtes, und ſich daher lieber zu jener Accomodation bequemte, um nicht in Streit mit dem Beſtehenden und Mächtigen zu gerathen. Iſt es der Philoſophie Ernſt mit der Behauptung: das Chriſtenthum iſt die abſolute Religion; ſo muß ſie vor dem Verſuche nicht ſtehen bleiben: Dies aus den Urkunden ſelbſt für jeden Unbefangenen zu entwickeln. Sie muß überhaupt den Muth haben: Sich von der orthodoxen Theologie zu emancipiren, und dem Volke ſich ſelber als Führer anbiethen; ſtatt ſich an der Hand einer Religion einzuführen, die man zuerſt knebeln muß, um ihren Widerſpruch gegen dies unnatürliche Bündniß (mit der Philoſophie) unmöglich zu machen. Nur auf dieſem Wege iſt das

Princip der Immanenz als das Princip des Chriſtenthums zu retten, und in das Bewußtſeyn der Gemeinde einzuführen. Und nur dann iſt im Chriſtenthume eine verklärende Macht vorhanden, die überall für die Wohlfahrt ſchöpferiſch wirken muß; während Es jetzt in fremde Hände gelegt iſt, die es zu Zwecken benützen, die außer dem Chriſtenthume liegen« — verſteht ſich im Jenſeits — woraus ſich dann das ewige Sursum corda! der Frommen von ſelbſt erklärt.

So viel aus dem Manifeſte der deutſchen Philoſophie, welches dieſe an das deutſche Volk aller Confeſſionen außerhalb der katholiſchen Kirche ergehen ließ, in derſelben Zeit, als die Biſchöfe der letztern ſich zu Würzburg und die Paſtoren jener zu Wittenberg am Grabe Luthers ſich verſammelt hatten, um Hirtenworte an die ihrer Pflege anvertrauten Gemeinden ergehen zu laſſen.

Mit jenem Manifeſte haben nun die Repräſentanten der Philoſophie auf proteſtantiſchen Boden, der Gegenwart zugleich Rechnung getragen: Inwiefern ſie in die Fußſtapfen der Urſtammväter deutſcher Nation getreten, die als Jünger Zoroaſters und Prieſter des perſiſchen Lichtcultes im Anfange chriſtlicher Zeitrechnung

durch einen Stern zur Krippe des neugebornen Weltheilandes geführt wurden, und welche von der Kirche als Erſtlinge der heidniſchen von ihr geſammelten Völker verehrt und deren Häupter nicht ohne welthiſtoriſche Bedeutung in dem herrlichſten Dome der deutſchen Chriſtenheit zu Köln am Rheine aufbewahrt werden. Denn wie dieſe einſt nach evangeliſchem Berichte, auf einem andern Wege von Bethlehem in ihre Heimath zurückkehrten; ſo auch ihre Urenkel, als Prieſter der jetzigen Lichtreligion, und als Aſtrologen und Aſtronomen des wiſſenſchaftlichen Sternenhimmels im 19. Seculum des Heils.

Denn die zwey Principe und Elemente des Univerſums (des Diesſeits ohne Jenſeits) werden von dieſen Abkömmlingen nicht mehr Ormuzd und Ahriman, ſondern — ohne Bild und Hülle — Geiſt und Materie genannt; zugleich iſt beyden die volle Transſcendenz genommen, in der ſie einſt über die guten und böſen Geiſter im Diesſeits, ihre Herrſchaft vom Jenſeits her ausübten.

Und wie einſt jene zwey Mächte nach alter Parſentradition bey aller Selbſtſtändigkeit, doch die Zeruane Akarene zur gemeinſamen Mutter hatten; ſo wird

auch jetzt das dualiſtiſche Chriſtenthum, auf einen Monismus auf ächte Parſenweiſe zurückgeführt. Ja ſelbſt der alte Wechſel in der Herrſchaft beyder Lebensprincipe im Diesſeits, ſcheint in den Worten abgethan zu ſeyn: Daß Geiſt und Materie zwey ſich deckende, concentriſche Kreiſe ſeyen; obſchon die Harmonie in der gegenſeitigen Deckung wieder beanſtändigt zu werden ſcheint in dem Beyſatze: »Wiewohl der umfaſſende Kreis umſteckt iſt vom menſchlichen Bewußtſeyn.« Ein Zuſatz, der nur in der Vorausſetzung einen Sinn hat: daß der geiſtige Lebenskreis zeitweilig von dem materiellen durchbrochen werde. Doch dem ſey, wie immer — das Loos iſt geworfen und — was das Beſte an der Sache — »Niemand zwingt«!

Und ſo kann es keinem Zweifel unterliegen: Wie das Oben als Motto angeführte Wort des Herrn abermal in Erfüllung gehen werde. Denn die neuen Glaubensbothen treten ja nur im Nahmen des ſpeculativen Weltapoſtels auf, der nicht bloßgeſagt: »Der Herr iſt Geiſt« (als Fortſetzung des Wortes: »Ein Geiſt iſt Gott«); ſondern auch mit dem Dichter Aratus bekannt hat: »Wir ſind Seines Geſchlechtes.«

Was wir aber an jenem Manifeste noch zu bemerken haben, ist der Umstand: daß Es veranlaßt worden zu seyn scheint, durch »den Ruf zur Buße, als Wort an das Herz des deutschen Volkes evangelischen Bekenntnisses von der Wittenberger Versammlung zur Gründung eines deutsch-evangelischen Kirchenbundes (Conföderation)« (*).

Denn es ist bekannt: was eine Parthey in jener Versammlung gegen den Bund als Conföderation einzuwenden hatte: Sie sagte nämlich: »daß ein solcher Bund nur Bedeutung habe, wenn die Gemeinden sich anschließen. Wir müssen uns also fragen: Haben wir die Gemeinden hinter Uns?« Und der Redner antwortete mit Nein! »Denn 99 von 100 sind bereits vom Glauben abgefallen. Es würde also das Werk entweder nicht gelingen, oder ins Gegentheil umschlagen und zur Beute des Unglaubens werden.«

Es wurde daher von dieser Seite damit geschlossen: »Erreichbar sey nur eine Verbindung der wahren Christen aus den verschiedenen Partheien; folglich nur eine

(*) Siehe die Monatschrift für die evangelische Kirche der Rheinprovinz und Westphalens. Novemberheft 1848.

evangeliſche Allianz, nicht aber eine Conföderation der Kirchen.« — Unter Vorausſetzung ſolcher Geſtändniſſe, was hätte die Philoſophie noch abhalten ſollen: Auch ihr Netz auszuwerfen nach dem Bekannten: »im letzten Zipfel fängt man die Fiſche,« d. h. die letzte Form der deutſchen Philoſophie wird nicht mit dem erſten Menſchenfiſcher Petrus klagen können: die ganze Nacht hindurch gearbeitet und nichts gefangen zu haben.

Was unſere Vermuthung beſtärkt, iſt die Äußerung der Verſammlung über die ausgeſprochene Gleichgültigkeit des Staates gegen alle Religionsgeſellſchaften.

»Robespierre und ſein Convent, heißt es, decretirten die Anerkennung des höchſten Weſens. Jener aber erklärt den Glauben an Gott mit dem Atheismus für gleichbedeutend, und ſtellt die Kirche Privatgeſellſchaften gleich. Die evangeliſche Kirche befindet ſich daher in einer unwürdigen Stellung zu einem Staate, der ſich ſelbſt für religionslos erklärt. Es kann nichts ſchmachvolleres geben, als wenn die Kirche um mögliche Fortſetzung früherer Verbindung betteln wollte, und es würde nur dazu benützt werden: den Indifferentismus in ihrem eigenen Gebiethe zur Geltung zu bringen.«

Das Manifeſt der Philoſophie aber, was will Es anders, als jenen Indifferentismus gegen die Orthodoxie für ihre Immanenzlehre ausbeuten?

Die Verſammlung geſteht zugleich: »daß ſie von Nun an einen ſchweren Weg zu wandeln habe, da ſie von zwey entgegengeſetzten feindlichen Mächten bedroht ſey, »einerſeits von dem Beſtreben des Atheismus: die Gemeinden zu vergiften und zu zerreißen; anderſeits von der Macht der römiſchkatholiſchen Kirche. Dieſe Kirche des Geſetzes, die in ſich ſelber organiſirt, wird jene Zerriſſenheit am meiſten ausbeuten, von ihr hat die evangeliſche Kirche die ſchwerſten Stöße zu erwarten. Bisher verhütete der Staat die härteſten Conflicte oder er glich ſie aus. Damit geht es in Deutſchland zu Ende. Jene Kirche aber hat zwey mächtige Waffen: den Einfluß auf die gemiſchten Ehen und auf das Erziehungs- und Unterrichtweſen, worin jetzt unbeſchränkte Freyheit eintritt. Da möchte uns wohl der Muth entfallen, wenn wir bloß auf Uns ſähen, ſtatt auf Jenen, der, was Er zerriſſen, wieder verbinden kann, der auch an ſeiner armen evangeliſchen Kirche in Erfüllung gehen laſſen wird

das Wort des Weltapostels: Wenn ich schwach, so bin ich stark.«

Das Manifest aber hat indirecte darauf erwiedert: Ist eure Stärke die Schwachheit, euer Reichthum die Armuth; so laßt fahren den Reichthum des transscendenten Dualismus und ergreift die Armuth des immanenten Monismus, oder — wenn nicht; *so kehrt ganz zurück zur römischen Kirche*. In ihr allein findet Ihr ein *Dogma*, wie Ihr Es braucht, und eine *Verfassung* ohne democratischen Einschlag in den aristocratisch-monarchischen Zettel.

Endlich bringt ein *Dritter* in der Versammlung noch »die *eigenthümliche Motivirung* des Kirchenbundes« zur Sprache, die er in der ganz veränderten Stellung der Kirche zum Staate erblickt. Die Trennung beyder Gewalten von einander, sey dem innersten Wesen Beyder widersprechend. Denn der Staat sey seiner Idee nach, der christliche Staat. Als dieser, von den Principien christlicher Gesittung durchdrungen, habe er die Kirche zu schützen und zu unterstützen auf seine Weise, wenn gleich in einem Gebiethe das Recht allein, das Formbestimmende Princip seiner Thätigkeit sey. — Er macht hinzu die

liebevolle Bemerkung: »der katholiſchen Kirche kann es grad recht ſeyn, wenn der Staat die evangeliſche Kirche profanirt. Denn ihre Anſprüche als Staat erſcheinen darin um ſo begründeter. Der Proteſtantismus aber hat von Anfang an darauf gedrungen: den Staat anzuerkennen als heilige göttliche Ordnung, die dem Willen Gottes und ſeiner Ehre dienen ſoll. Iſt dies der Staat, ſo muß Er in innigſte Gemeinſchaft mit der evangeliſchen Kirche treten; anders iſt es, wenn Er ſich als religionslos erklärend, jene Gemeinſchaft ſeinerſeits auflöſt.«

Und ſiehe da! auch für dieſe neue Wunde hat das neue Organ in ſeiner erſten Nummer einen Balſam in dem Aufſatze: »der chriſtliche Staat« von Dr. Moritz Carriere. Nach ihm iſt jener die ſittliche Lebensgemeinſchaft der Freyen und Gleichen im Gegenſatze zu einer bloßen Rechtsanſtalt. Er als Ordnung des bürgerlichen Lebens ruht auf der chriſtlichen Geſinnung. Der Staat iſt (nach ihm) ſogar das Ziel der Weltgeſchichte, als Gründung des Gottesreiches.

An dieſer einfachen Auffaſſung wird gerühmt: »daß ſie, in Bezug auf das Recht der Kirche, den Rath der Specialgelehrten ganz entbehrlich mache. Eben ſo die

Nachfrage bey der Geſchichte: Wie etwa die frühern Jahrhunderte das Räthſel ihrer Tage gelöſt haben; da wir die Geſchichte unſerer Zeit, im Schweiße des Angeſichtes ſelber zu machen haben.«

Iſt mit dieſer Anweiſung nicht zugleich jeder retrograden Bewegung der Confeſſionen zum Organismus der alten Kirche, ein Riegel vorgeſchoben, da in jenem ſich eben nur ihre jüdiſche Geſetzlichkeit verkörpert hat, gegen den Willen des Einen unſichtbaren Hauptes der wahren unſichtbaren Kirche, der ſeine Freyheit auch ſeiner Kirche vermachte, kraft welcher dieſe ſich ihre ſocialen Formen nach dem wechſelnden Bedürfniſſe der Zeiten ſelber zu geben, das Recht beſitzt?

Chriſtus iſt nach Carriere (wie S. 175 bemerkt) freylich nur die Copula zwiſchen alter und neuer Welt-Zeit; aber auch Carriere wird eine Antwort aus Jacob Boehmes Theoſophie in Bereitſchaft haben, die der des Heidelberger Katechismus nicht nachſtehen wird auf die Frage: Was iſt dein Troſt im Leben und Sterben? nämlich: »Daß ich mit Leib und Seele im Leben und Sterben nicht Mein; ſondern meines getreuen Heilandes Jeſu Chriſti eigen bin.«

Und so wäre unsre Arbeit mit ihrem Ende in den Anfang zurückgekehrt, und wir können sie schließen, wiewohl wir die vorliegende Gelegenheit: über den christlichen Staat und sein Verhältniß zur Kirche unsre Gedanken mitzutheilen, jetzt unbenützt fahren lassen in der Hoffnung einer Fortsetzung dieses Taschenbuches. Wir werden dann diese Mittheilung um so rücksichtsloser abgeben können; als das Hirtenwort der katholischen Bischöfe von Würzburg her gewiß mit keiner Sylbe, irgend einer evangelischen Confession Veranlassung gegeben haben wird: denselben eine Art Schadenfreude über das gänzlich veränderte Verhältniß der evangelischen Kirchen zum Staate zum Vorwurfe zu machen; da die beklagte Profanation das Christenthum unter jedem Bekenntnisse trifft, am meisten aber jenes, das zwischen Staat und Kirche als Institutionen mittelbar und unmittelbar göttlichen Ursprunges unterscheidet. Zum Beweise dient der große Beyfall, der am 22. August 1848 einem Deputirten in Frankfurt zu Theil wurde, als er behauptete: Die Kirche müsse fallen, es dürfe in Zukunft keine andere Gewalt (selbst in der innern Welt des Glaubens) geben als die des Staates, weil, so lange es zwey Gewalten (in was immer für einem Verhältnisse

beyder zu einander) gebe, es zu keinem Frieden in der Menschheit kommen könne. — Wo es sich aber um eine Allgewalt und Allmacht des Weltreiches handelt, die jede Auctorität des Geistes mit der Wurzel aus dem Boden der Geschichte auszureißen droht; da sollte sich nicht bloß die katholische, sondern auch die evangelischen Kirchen freuen über die Addressen des christlichen Volkes an das Frankfurter Parlament, zu Gunsten des Princips absoluter Religions- und Kirchenfreyheit. Ja wer sollte sich nicht freuen über die constituirende Macht desselben Parlamentes; da doch nur bey dieser Einrichtung alle Richtungen der öffentlichen Meinung zur Sprache kommen können, die antichristlichen wie die christlichen (*). Und nur auf diesem Wege kann es offenbar werden: Ob der deutschen Nation bereits das Horn auf der Stirne gewachsen, womit sie endlich einmal das apokalyptische Siegel der Reformation an dem westphälische Friedensdocumente vom Jahre 1648 lösen kann und soll, nach dem die Staatsgewalten auf deutschen Boden ihren Dank dafür: daß ihnen das allgemeine Priesterthum der Refor-

(*) Glossen zur Tagsgeschichte im 5. Hefte 22. B. der hist. politischen Blätter S. 336.

mation alle Gewalt in die Hände gespielt, durch zwey volle Jahrhunderte nur durch eine despotische Bevormundung des freyen religiösen Geistes, (wenn er in andern als protestantischen Richtungen sich bewegte) abzutragen verstanden. Und doch ist »die Bestimmug des Königthums vorzugsweise — Schutz und Hülfe für den Unterdrückten, sey es ein Einzelner, seys eine Klasse, Stand und Provinz, Religionsparthey, kurz eine Minorität« (*). Und doch kann nur die Anerkennung der Auctorität des Geistes zur Eintracht und durch diese zur Einheit führen.

So erklärt sichs: Wie man allgemein die tiefere Bedeutung von der Reorganisation Deutschlands darin erblickt: daß Es durch Volkswahl einen Ausschuß mit der Souveränität bekleidet, an die Spitze der Gesetzgebung gestellt hat. Die Feuersäule der Souveränität hat sich demnach aus ihrer Höhe in die Niederung des auserwählten Volkes christlicher Zeitrechnung herabgesenkt, oder sich doch getheilt zu dem erhabenen Zwecke: damit Deutschland end-

(*) Siehe S. 57 der letzten Schrift von Dr. Julius Auhl: die Revolution und die constitutionelle Monarchie. Berlin 1848.

lich einmal zu einer großen ſtarken Einheit vordringe. Sollte aber dieſer letzte Zweck nicht erreicht werden ſelbſt durch jenes letzte und gewaltſame Mittel; ſo wird die katholiſche Kirche in der Trauer darüber hinter keiner Confeſſion zurückſtehen; ſie wird ſich nicht, wie man meint, in das Fäuſtchen lachen, weil ihr nun die Gelegenheit geworden: »Sich als ſtaatlichen Organismus (als Geſetzes-Kirche) breit und geltend zu machen.

»Es ſind aber nicht bloß die Sionswächter der evangeliſchen Confeſſionen, ſondern auch die Wächter des verlorenen deutſchen Paradieſes (dieſe Ritter von der traurigſten Geſtalt, ſo lang ſie Andern nicht minder als Sich ſelber, den Wiedereinzug in dasſelbe gern unmöglich machen möchten) auf denen der Katholicismus als beängſtigender Alp liegt. Fr. Adolph Marbach in ſeiner Schrift: »Deutſchlands Wiedergeburt — Was thut uns Noth, damit wir Ein Volk werden,« ſpricht ſich in dem Artikel: »Neues Syſtem des römiſchen Hofes« folgendermaßen aus:

»Das moderne Papſtthum bietet überall dem Zeitgeiſte die Hand, in welcher Geſtalt und Tendenz derſelbe immer auftreten möge. Jenes entſagt allem Einfluße der

römiſchen Kirche auf die politiſche Geſtaltung der Welt. Der Verfaſſer nennt dieſe Maxime die größte Inconſequenz des alten, aber auch die der durchgreifendeſten Reform des neuen Papſtthums. Dieſes ſey jetzt der erklärte Gegner Rußlands, und zugleich gebe Es der franzöſiſchen Republik den Bruderkuß und Prieſterſegen der Kirche. Und frägt nun: »Was wird Es uns bringen? Welche Parthei wird es kräftigen?

Seine Antwort darauf lautet: »Das Papſtthum hat kein Herz für Völkerſelbſtſtändigkeit; denn Es iſt weſentlich eine mönchiſche Univerſalmonarchie. Am wenigſten aber hat Es ein Herz für die Selbſtſtändigkeit des deutſchen Volkes (*), d. h. jenes Volkes, deſſen

(*) Und doch war es Innocenz III. der die Fürſten der deutſchen Nation in dem Momente, wo dieſe die deutſche Krone zur Erblichkeit erheben wollten, auf ihr Freyes Wahlrecht aufmerkſam machte. Oder ſollte Er dies nur gethan haben, um die Zwietracht im Reiche zu erhalten? Aber ſelbſt dieſe, was iſt ſie anders, als eine vielköpfige Selbſtſtändigkeit? — Sollte aber Pius IX. der jungen Republik den Segen von Oben erfleht haben; ſo ſollte unſer Neidhard wohl wiſſen: daß für ſie der Exorcismus der Waſſertaufe zuträglicher iſt, als die Bluttaufe der Communiſten. Denn auch von Frankreich gilt das Wort des Herrn an das erſte Oberhaupt ſeiner Kirche: „Wenn du einſt bekehrt biſt, ſo bekehre deine Brüder.“

größter Mann das alte Papſtthum ſtürzte. Entzweyen wird Es Deutſchland, wenn es möglich iſt — es wäre denn: daß es ſeiner quaſi-chriſtlichen Gebährde gelänge: Eine große Union aller Religionspartheyen unter Oberherrſchaft des Papſtes aufzurichten — unſtreitig das größte Unglück, welches Uns Deutſchen begegnen könnte.« Und der Verfaſſer iſt nur zu loben, wenn Er unter jener Union bloß eine ſolche ſich vorſtellt, wie ſie bisher im Proteſtantismus auf der Baſis des begrifflich Gemeinſamen mehr als einmal verſucht wurde; Er iſt aber auch zu tadeln, wenn er meint: daß irgend ein römiſcher Papſt das deutſche Zauberwort ausſprechen werde: »Wir glauben alle an Einen Gott,« um damit den deutſchen Indifferentismus zu electriſiren.

Die Möglichkeit dieſes Unglücks erblickt der ſpeculative Politiker ſchon »in den herumſchleichenden Sympathien für Roms gegenwärtiges Thun,« die er als das ultramontane Welſchthum bezeichnet; mit dem Er aber nicht verwechſelt wiſſen will« den ehrlichen Altkatholicismus, dem ſo viele Landsleute mit treuherzigem ächtdeutſchen Sinne anhängen.« —

Unter dieſem Altkatholicismus kann Er ein Zweyfaches verſtehen. Entweder die katholiſche Kirche vor der Reformation, von welcher die evangeliſche Kirchenzeitung zu behaupten pflegt: »In ihr ſey die evangeliſche, und diejenige, die ſich jetzt die katholiſche Kirche heißt, zugleich beſchloſſen geweſen (*); die Exiſtenz der Letztern aber datire ſich erſt vom tridentiniſchen Concilium her, dem nur als katholiſch gelte, was mit den Beſchlüſſen desſelben übereinſtimmt.« Oder — Er verſteht darunter jene Anſicht einer katholiſchen Schule (**) welche die Trennbarkeit des Katholicismus von der ſogenannt autocratiſchen Form des Kirchenvorſteheramtes vertheidigt; im Gegenſatze zur orthodoxen Lehre, welche die Untrennbarkeit des kirchlichen Gemeinweſens von der monarchiſchen Form zu glauben vorſchreibt aus dem

(*) Allerdings, inſofern beyde auf demſelben Acker mitſammen aufgewachſen ſind — bis zur Zeit der Erndte; in dieſer aber ſagt der Herr des Ackers zu den Schnittern: „Sammelt zuvor das Unkraut, bindet Es in Büſchel, den Weitzen aber ſammelt in meine Scheuer.“

(**) Siehe die vier Aufſätze unter verſchiedenen Titeln (über das Verhältniß zwiſchen Staat und Kirche) in Fr. Baaders kleinen Schriften S. 279. herausgegeben von Dr. Fr. Hoffmann. Würzburg 1847.

Grunde, weil dieſe eine unmittelbare Inſtitution Chriſti ſey, nach Ausſage der heiligen Schrift und der Tradition.

Dieſer Schule läßt ſich nun zwar das Verdienſt nicht anſtreiten: Grundſätze aus der dynamiſchen Naturphiloſophie auf das Gebieth des ſocialen Lebens mit Recht übertragen zu haben; allein es läßt ſich auch nicht verkennen: daß ihrem Rechte noch das volle Glück abgeht, indem jener Verſuch nicht minder mit Einſeitigkeiten als mit Widerſprüchen behaftet vorliegt. Sie behauptet ja: »Es kann ſo wenig im ſocialen wie im phyſiſchen Organismus das korporative (democratiſche) Element oder Princip ohne das monarchiſche, wie dieſes ohne jenes beſtehen und frey ſich entwickeln; wie wir denn in phyſiſchen Organismen ſehen: daß die Erſtarkung wie die Erſtarrung beyder, gleichen Schritt hält. Überſchreitet dagegen das corporative Element ſeine Sphäre, weil Es ſich als ſolches (abſtract) neben die Monarchie, und daher auch gegen dieſe ſelber ſich behauptet; oder überſchreitet das monarchiſche Element ſeine Sphäre, indem Es in das innere Walten der Corporationen eingreift; ſo entſteht der Revolutionismus als

Oppoſition gegen die Hemmung der freyen Evolution beyder, und beyde meinen ſodann: Nur dadurch von einander frey und ſelbſtſtändig zu werden: daß ſie ſich durch gegenſeitiges Tilgen von einander losmachen.« Sie zieht ſogar folgende Conſequenzen aus dieſer Grundanſicht.

»Es iſt ein Irrthum: die autocratiſche Form der Regierung in einer Societät mit der Deſpotie zu identificiren; da doch jede Regierungsform deſpotiſch und nicht despotiſch gehandhabt werden kann.«

»Es iſt ein Irrthum: zwiſchen dem monarchiſchen und democratiſchen Elemente der Regierung einen abſoluten Gegenſatz (Widerſpruch) zu ſtatuiren, indem man die Solidarität beyder verkennt.«

»Es iſt ein Irrthum: wenn beyde Elemente ihre Abhängigkeit von einer höhern Mitte (als Princip und Auctor beyder) verkennen, welche beyde umfaſſend von keinem ausſchließlich erfaßt werden kann; ohne hiemit zugleich eine einſeitige Dependenz (von Oben nach Unten oder umgekehrt) des einem Elementes vom andern geltend zu machen.« Sie behauptet endlich: »daß auf der Anerkennung jenes höhern Princips wie der Begriff einer Obrigkeit von Gottesgnaden, ſo auch der von einem

Volke von Gottesgnaden ſowohl in den chriſtlichen Staaten als in der Einen Weltkirche beruhe; jedoch mit dem Unterſchiede (ſetzt ſie hinzu): daß das Oberhaupt der Kirche in der ſichtbaren Societät als ein unſichtbar allgegenwärtiges von derſelben anerkannt wird; wogegen das Oberhaupt einer weltlichen Societät — ſelber nur vereinzelt, d. h. nicht allgegenwärtig, folglich nur central in ihr beſteht.«

In der Behauptung dieſes Unterſchiedes aber liegt ein handgreiflicher Widerſpruch mit den Grundſätzen des ſocialen Lebens der Gattung; ſo lang die Ausnahme der kirchlichen Societät von jenen Axiomen, nicht tiefer als bisher begründet wird. Jene Exception erſcheint hier allein auf die Unſichtbarkeit und daher auf die Allgegenwart des Oberhauptes der Weltkirche baſirt, als ob die Stiftung derſelben ausſchließlich nur dem Logos Gottes, und nicht vielmehr dem Menſchenſohne als dem Sohne der Jungfrau — als dem zweiten Stammvater im Geſchlechte, zu vindiciren wäre.

Dazu kömmt noch: daß jene Allgegenwart des unſichtbaren Kirchenoberhauptes ſehr an die alt-pantheiſtiſche Definition vom Weſen Gottes erinnert, in den Wor-

ten: »daß Gott ſein Centrum überall (ubique), ſeine Peripherie aber nirgends (nusquam) habe. »Gott iſt demnach nichts, als der Alte Überall und Nirgends, der als Centrum ſich einmal für allemal aufgehoben hat, ſeitdem Er in eine Peripherie eingegangen iſt, die nie zum Abſchluße kömmt. Dasſelbe läßt ſich dann auch vom göttlichen Logos ſagen, der ſeine Menſchwerdung, wie wir aus Jacob Boehme wiſſen, in der Jungfrau Maria eben ſo, wie in jedem Einzelnen vollzogen hat.

Die Peripherie aber, mit der wir es hier zu thun haben, iſt eine ſehr beſtimmte. Es iſt die Menſchheit auf dieſem Planeten, Sie als Gattung, als geſchlechtliches Ganze mit ſeinen zwey centralen Stammvätern, wovon der Zweite nach dem Sündenfalle des erſten, von der Liebe Gottes durch einen neuen Schöpfungsact in die Menſchheit eingeführt wurde, und mit dem der Logos Gottes ſich urſprünglich zur perſönlichen Einheit verband.

Mehr hievon zu reden, wäre hier überflüßig, da das Weitere hierüber ſchon im erſten Aufſatze enthalten iſt. Hier kann nur darauf noch aufmerkſam gemacht werden: 1) daß Chriſtus als zweiter Adam ſich im Geſchlechte, das nur durch Ihn Geſchichte ſeit dem Sün-

denfalle hat, nie ohne Repräſentation gelaſſen hat, vor wie nach ſeinem geſchichtlichen Eintritte. Daß Er nur als zweiter Adam, Stifter und Oberhaupt der Kirche geworden iſt dadurch: daß Er als Centralmacht, die Kirche als Peripherie aus ſich — durch den Glauben der Menſchen an Ihn herausſetzte und in das Geſchlecht einführte; daß Er dieſe Kirche ſo wenig ohne ſichtbares Centrum laſſen konnte, als Er nach ſeinem Austritte aus der Menſchheit, ſich ſelber ohne Stellvertretung ſeiner geſchlechtlichen Würde lies. Prieſterthum und Hierarchie ſtehen daher in der Kirche, in demſelben Verhältniſſe zu einander, wie im Menſchenſohne das hohenprieſterliche und königliche Amt.

2) Im bürgerlichen Gemeinweſen dagegen wird in der Regel das Oberhaupt, als Repräſentant der Centralgewalt, von den peripheriſchen Gewalten zur Ausgleichung der Gegenſätze in Folge eines organiſchen Geſetzes eingeſetzt, deſſen Auctor in letzter Inſtanz, Gott ſelber iſt. Nur Chriſtus konnte daher ſagen: »Ich bin von Oben, ihr ſeyd von Unten; Ich habe Euch, nicht Ihr mich erwählet.«

In der Hochachtung vor dieſem Worte und dieſer That des Herrn (wie beydes in der Schrift aufbewahrt iſt) liegt das, was den jedesmaligen Trägern des Kirchenvorſteheramtes als affectirtes Gelüſte nach einem ſtaatlichen Organismus zum grundloſen Vorwurfe gemacht wird; und dies ſogar in den Tagen der Auflöſung alles Gegebenen und geſetzlich Beſtehenden. Denn mehr als grundlos — kopflos iſt es: die monarchiſche Form in der Kirche, dem Abſolutismus, der Dictatur u. ſ. w. deßhalb gleichzuſetzen, weil die Communalverfaſſung der Kirche als Weltcorporation, in jener Form untergehe. Die Möglichkeit hievon in einem gewiſſen Grade kann freylich nicht geläugnet werden, weil in einem Organismus jedes Glied erkranken kann; hier aber handelt es ſich um die Nothwendigkeit, weil die monarchiſche Form als ſolche ſchon der Deſpotie gleichgeſetzt wird. Oder ſoll die Kirche als Weltcorporation nur die Communalverfaſſung, mit Ausſchluß der monarchiſchen Form, möglich machen, wo iſt der Grund hievon zuſuchen? In der Unſichtbarkeit und Allgegenwart des erſten Oberhauptes gewiß nicht. Denn jene

ſo wenig wie dieſe beſteht in der Auflöſung und Verflüchtigung der creatürlichen Perſönlichkeit und Individualität des Menſchenſohnes. Er iſt und bleibt das ſichtbare Centrum der ſichtbaren Kirche auch im Stande ſeiner jenſeitigen Verklärung, die für das phyſiſche Auge der diesſeitigen Kirche freylich eine unzugängliche bleibt. — Wir haben bereits gehört: daß Marbach den Grund von der feindſeligen Stimmung Roms gegen Deutſchland darin findet: weil Deutſchlands größter Mann das Papſtthum geſtürzt habe.

Die Schule, von der wir ſo eben geredet, äußert ſich auch über dieſen hiſtoriſchen Gegenſtand auf folgende Weiſe: »Wenn auch die Reformatoren in Deutſchland im Sinne hatten, die urſprüngliche corporative Verfaſſung und Verwaltung der Kirche gegen die monarchiſche wieder einzuführen; ſo gelang ihnen dies aus mehreren Urſachen ſo wenig: daß die proteſtantiſche Kirche größtentheils wieder zur Staatskirche zurückkam.« Eine von jenen ſoll ſeyn: »daß ein Theil der Reformatoren die monarchiſche Concentration des Kirchenregimentes zum Beſtande der Einheit der Kirche (nicht blos als einer

National- sondern selbst als einer Welt-Kirche) für nöthig erachtet hat (*).

Als zweite wird angegeben: »daß die Protestation Luthers gegen die römische Dictatur größtentheils die Principien des Kathocismus als solche angriff, welche hiemit dem Papstthume gleichsam nachgeworfen wurden, dieses aber hierdurch selbst bestärkt wurde.« — In dieser Bestärkung aber liegt wahrlich kein Grund zu jener oben beschriebenen Feindseligkeit des Pabstes gegen Deutschland, für welches überdies der Sturz des Papstthums von Seite Luthers kein durchgreifender gewesen ist; aber eben hieraus läßt sich begreifen: Wie selbst ein Freysinniger Papst dem auserwählten Volke im Herzen Europas, so wenig als der Herr dem auserwählten Volke seiner Zeit etwas recht machen konnte; so daß Er ihm zurufen mußte: »Ihr werdet mich suchen, aber nicht finden und in euren Sünden sterben.«

(*) Diese Nothwendigkeit aber gründet sich auf das Gesetz vermög welchem die Extensität der Peripherie eines socialen Organismus zur Intensivität des Centrums im gleichen Verhältniß stehen muß, wenn er als gesunder bestehen soll.

Dafür aber hat ſich die frühere mehr oberflächliche Spaltung in ein welfiſches und gibelliniſches Deutſchland zu einer innern vollendet, in der ſich die Elemente alles ſocialen Lebens, als getrennte Süd- und Nord-Polaritäten gegenüber ſtehen. Wer nun bey dieſer Sachlage ſich mit der Beantwortung der Frage befaßt: Wie wir Deutſche wieder Ein Volk werden können, der hat wohl alle Aufforderung: jene damit zu beginnen, ſich in allem Ernſte zu fragen: Ob jene Einheit zu Stande kommen könne; ſo lang die religiöſe Spaltung bloß ignorirt, ſtatt aufzuheben verſucht wird. — Richtiger als Marbach bemerkt daher Dr. Julius Stahl in ſeiner oben angeführten Schrift: »Sind in Frankreich die tiefſten ſittlichen Grundlagen der Geſellſchaft zerſtört worden; ſo hätte Deutſchland den großen welthiſtoriſchen Beruf, ſie wieder herzuſtellen. Dazu wäre Es befähigt durch ſeine frühere Geſchichte, durch ſeine Naturanlage, Bildung und Erkenntniß. Sein größter Held, der Bannerträger der Freyheit, Luther konnte nicht müde werden, die Sünde der Empörung zu verdammen.«

Aber auch nur die der Empörung gegen die Staatsgewalt, ſetzen wir hinzu, und am Freyheits-

banner, den seine Rechte getragen, hängt noch zur Stunde als Ehrenmedaille die Schrift aus seiner Rechten: Von der Knechtschaft des menschlichen Willens (de servo arbitrio). Auf dieses Moment im deutschen Schuldregister sollten Jene nicht vergessen, die ihr Theiding am Grabe Luthers mit dem Aufrufe zur Buße geschlossen, ohne dabey zu unterlassen: An ihre eigene Brust zu schlagen. Es ist auch nicht nothwendig, den Freyheitshelden als solchen zu verdammen, wo nur sein Übergriff (das radicale Ultra) erkannt werden soll, das nicht minder ein Moment in der frühern Geschichte Deutschlands, wie das einseitig democratische Element in der Staats-Geschichte Frankreichs ist.

Näher steht der scharfsinnige Verfasser dem Verständnisse über das Verhältniß der Vergangenheit zur Gegenwart, wenn er in derselben Schrift S. 77 bemerkt: »Im 17. und 18. Jahrhunderte war es gewiß die Aufgabe der Verfassungsentwicklung: die einheitliche Staatsgewalt der Fürsten, und die einheitliche Administration zu begründen. Von dieser allgemeinen Wahrheit aber wußte man nicht abzuscheiden das Zufällige, welches sich mit ihr verwebte, nämlich: die absolute Fürstengewalt und

die einſeitige Centraliſation. Eben ſo iſt jetzt Aufgabe und allgemeine Wahrheit der Verfaſſungsentwicklung: die conſtitutionelle Monarchie, nicht aber die Alleingewalt der Volksvertretung.«

Der patriotiſch geſinnte Verfaſſer hat in dieſen Worten das was er Zufall nennt, als das erſte Extrem erkannt, welches das zweite Extrem hervorgerufen, nämlich den Abſolutismus der Volksgewalt und der Aſſociation, als Gegenſatz zur einſeitigen Centraliſation; denn eben dieſe ward als Mittel zum Zwecke gehandhabt, und war deßhalb nichts anders, als der Verſuch: die einzelnen Organismen (Corporationen) im großen Staatsleben in todte Mechanismen zu verwandeln. Dieſer Verſuch aber endigte damit: daß einerſeits die ungegliederte Volksmaſſe, zu dem Throne den unmittelbaren oder unvermittelten Gegenſatz bildete; und daß anderſeits der Thron dadurch ſeine urſprüngliche Stellung als vermittelnde Macht zwiſchen den Intereſſen der einzelnen Organismen einbüßte und auf ſeine Selbſterhaltung durch das trockne Veto bedacht ſeyn mußte von dem Moment an, wo es der unorganiſchen Maſſe einfiel: Sich ihr eignes Centrum zu verſchaffen.

In jener Wendung der Dinge aber liegt mehr als Zufall, es ist vielmehr der bittre Ernst einer historischen Dialectik aus einem Principe welches in seiner Einseitigkeit so fehlerhaft ist im kirchlichen, wie im staatlichen Organismus. Ob dieses selber bloß zufällig in die Geschichte eingetreten, ist eine andere Frage, auf deren Beantwortnng wir uns hier nicht tiefer einlassen können als es bereits in den vorangehenden Aufsätzen geschehen ist. Zufall wird freylich nicht selten jede Bethätigung der Freyheit, im Gegensatze zur Naturnothwendigkeit genannt. Vom Zufall in diesem Sinne läßt sich dann dasselbe sagen, was von einem Gesetze und seiner Erkenntniß gesagt und den Menschen zugerufen werden kann: »Es wird dir schwer werden, gegen den Stachel auszuschlagen!«

Ende.

Inhalt.

Epigraphie III

Proteſtantismus und Philoſophie 1

Die Religion unſerer Zeit 177

Streifzüge in's Gebiet der hiſtoriſchen Theologie . . . 367

Das Geheimniß des Schönen 433

Gedanken über das Kunſtſchöne im Drama 509

Zur Ausſicht durch reſtaurirte Kirchenfenſter 524

JAN 2 4 1945